

**PERSEPSI ULAMA
TENTANG
NEGARA-BANGSA:
OTORITAS, NEGOSIASI DAN RESERVASI**

PusPIDeP Yogyakarta - Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
PPIM UIN Jakarta - UNDP Indonesia

CONVEY REPORT

Vol. 2 | No. 3 | Tahun 2019

**PERSEPSI ULAMA
TENTANG NEGARA-BANGSA:
OTORITAS, NEGOSIASI DAN
RESERVASI**

PusPIDeP Yogyakarta - Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta -
PPIM UIN Jakarta - UNDP Indonesia

CONVEY REPORT

**PERSEPSI ULAMA TENTANG NEGARA-BANGSA:
OTORITAS, NEGOSIASI DAN RESERVASI**

Vol. 2 | No. 3 | Tahun 2019

Penanggung Jawab:

PusPIDeP Yogyakarta, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Convey Indonesia, PPIM UIN Jakarta, UNDP Indonesia

Tim Penulis:

Munirul Ikhwan, Najib Kailani

Tim Peneliti:

Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Moch. Nur Ichwan, Ahmad Rafiq, Ibnu Burdah, Ro'fah, Euis Nurlaelawati, Roma Ulinnuha, Sunarwoto, Muhammad Yunus, Nina Mariani Noor, Ahmad Eva Latipah, Muhrisun

Desain Cover & Layout: Imam Syahirul Alim

Penerbit:

Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian (PusPIDeP)
Jl. Gurami No. 51 Kelurahan Sorosutan,
Kecamatan Umbulharjo,
Kota Yogyakarta, DIY.
Telp. 02744399482
website: www.puspidep.org

Daftar Isi

RINGKASAN EKSEKUTIF	- 1
DEFINISI DAN KONSEP	- 7
METODOLOGI	- 10
HASIL SURVEI	- 12
NEGOSIASI DAN RESERVASI	- 16
A. DINAMIKA KOTA-KOTA METROPOLITAN ISLAM	- 17
1. <i>Surakarta: Kontestasi, Negosiasi, dan Imajinasi Negara Islam</i>	- 17
2. <i>Bandung: Konservatisme Islam Publik</i>	- 21
3. <i>Jakarta: Pergeseran kelompok Keagamaan Mainstream dan MUI dari Moderatisme ke Konservatisme</i>	- 24
4. <i>Medan: Reservasi Islamis dan Islamisasi Pancasila</i>	- 26
5. <i>Makassar: Menerima Demokrasi dengan Setengah Hati</i>	- 29
B. ULAMA DI KOTA-KOTA ISLAM ARUS UTAMA	- 31
1. <i>Banda Aceh: Ulama, Negara-bangsa, dan Etnonasionalisme Religius</i>	- 31
2. <i>Palangka Raya: Ulama dan Narasi “Politik Perbedaan”</i>	- 36
3. <i>Banjarmasin: Ruang-ruang Reservasi</i>	- 38
4. <i>Surabaya: Fragmentasi, Negosiasi dan Reservasi Ulama tentang Negara-Bangsa</i>	- 41
5. <i>Padang: Politik Identitas dalam Ruang Keulamaan</i>	- 42
C. ULAMA DI KOTA-KOTA MUSLIM MINORITAS	- 44
1. <i>Pontianak: Islamisme dan Tantangan Toleransi dan Kewargaan</i>	- 44
2. <i>Denpasar: Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali</i>	- 47
3. <i>Kupang: Imagined Islamic State, Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu</i>	- 50
4. <i>Ambon: Mempertahankan NKRI dan Tantangan Ulama Muda yang Cenderung Konservatif</i>	- 53
5. <i>Manado: Tantangan Kewargaan Minoritas Muslim</i>	- 55
PENUTUP DAN REKOMENDASI	- 57
DAFTAR PUSTAKA	- 59



RINGKASAN EKSEKUTIF

Salah satu fenomena paling menonjol dari transformasi demokratik di Indonesia pasca-1998 adalah revitalisasi ruang publik yang meniscayakan adanya pluralitas kuasa dan diskursus publik. Seiring berkembangnya ruang publik dan budaya partisipatif, demokrasi berkontribusi besar memfasilitasi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan dan profesi untuk ikut berbincang dan berupaya mendefinisikan Islam dalam hubungannya dengan negara dan masyarakat. Kemunculan aktor-aktor baru yang menawarkan diskursus dan habitus baru membawa implikasi bagi destabilisasi otoritas politik dan keagamaan konvensional. Di tengah iklim persaingan yang semakin meningkat, ulama muncul menjadi agen dan aktor politik penting di tengah populisme kesalehan publik dalam dua dekade terakhir. Sebagian mereka bahkan terbawa ke dalam arus populisme Islam yang hadir berbarengan dengan menguatnya politik identitas.

Penelitian ini memetakan persepsi ulama tentang negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya seperti toleransi, kewargaan, dan antikekerasan dengan memotret ulama di 15 kota (Medan, Jakarta, Bandung, Surakarta, Makassar —yang mewakili kota metropolitan Islam— Banda Aceh, Padang, Surabaya, Palangka Raya, Banjarmasin —yang mewakili kota dengan tradisi ulama arus utama— Pontianak, Denpasar, Ambon, Manado, dan Kupang —yang mewakili kota dengan isu minoritas Muslim yang khas).

Gambaran umum penelitian ini menunjukkan penerimaan (*acceptance*) ulama terhadap konsep negara-bangsa termasuk tinggi, yaitu 71,56%, sementara yang menolak (*rejection*) 16,44%. Perbedaan tingkat penolakan dan penerimaan juga dapat dilihat dari aspek tiga klaster kota di atas. Meskipun selisih angka persentasenya tidak terlalu besar, tingkat penerimaan terhadap konsep negara-bangsa di kota dengan minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi (26,44%) dibanding dengan kota metropolitan Islam (22,89%) dan kota Islam arus utama (22,22%). Jika dilihat perbandingan antar kota, tampak juga perbedaan angka penolakan dan penerimaan terhadap konsep negara-bangsa. Ulama di **Pontianak** (86,70%) dan **Manado** (86,70%) merupakan kota dengan ulama yang paling banyak menunjukkan sikap menerima konsep negara-bangsa, disusul dengan ulama di **Surabaya** sebanyak 80,60% dan ulama di **Ambon** sebanyak 80%. Sedangkan kota dengan kecenderungan ulama yang tergolong menolak konsep negara-bangsa adalah ulama di kota **Surakarta** (30%) dan **Banjarmasin** (30%), disusul kota **Padang** (26,70%) dan terakhir adalah kota **Aceh** (23,30%) dan **Bandung** (23,30%). Ihwal ini menunjukkan dinamika sikap yang berbeda-beda terhadap konsep negara-bangsa di berbagai lokasi penelitian.

Di samping temuan di atas, penelitian ini juga menemukan penerimaan terhadap negara-bangsa yang bersifat terbatas atau reservatif. Reservasi terhadap negara-bangsa banyak ditemukan di kategori ulama “konservatif” dan “eksklusif”, yaitu kategori karakter yang menjadi titik temu antara penerimaan yang paling rendah dan penolakan yang paling lunak dalam teori yang dibangun dalam penelitian ini). Di antaranya, mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka terhadap kebebasan berekspresi dan berpendapat tak terkecuali kelompok non-Muslim (Banda Aceh, Padang, Jakarta, Bogor, Bandung, Surakarta, Surabaya, Pontianak, Banjarmasin, Makassar, Denpasar, Palangkaraya, Kupang, Manado dan Ambon), namun menunjukkan penolakan yang tinggi terhadap perbedaan di dalam internal agama seperti tidak menyetujui kelompok minoritas Muslim untuk mengadakan perkumpulan di tengah masyarakat Muslim atau menduduki jabatan publik (Banjarmasin, Kupang, Palangkaraya, Bandung, Banda, Surakarta, Padang dan Medan).

REKOMENDASI

Penelitian ini menawarkan beberapa poin rekomendasi yang penting dipertimbangkan oleh pemerintah, para pemangku kepentingan dan masyarakat:

1. Mendorong isu-isu kewargaan dan toleransi menjadi bagian integral dalam diskursus keagamaan ulama dan mendorong ulama memformulasikan strategi realisasi praktiknya dalam kehidupan masyarakat yang majemuk.
2. Memasukkan materi kewargaan dan toleransi dalam kurikulum pendidikan keulamaan baik pada lingkup pesantren maupun pendidikan tinggi.
3. Mendorong gagasan Islam sipil, yaitu artikulasi Islam yang terkait dengan nilai-nilai demokratis sebagai paradigma berpikir keulamaan di dalam institusi-institusi keulamaan seperti MUI, pesantren, perguruan tinggi Islam dan organisasi sosial keagamaan Islam.
4. Perlunya memilih, merekomendasikan atau bahkan menyusun literatur keagamaan Islam yang selaras dengan konteks kemaslahatan masa kini (namun disaat yang sama juga mempunyai landasan skriptural yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan) untuk didistribusikan dan dijadikan landasan wacana agama di institusi pendidikan yang dikelola pemerintah, dan institusi negara.
5. Mendorong dan memfasilitasi ulama yang memiliki paradigma berpikir keislaman kontekstual untuk (berkompetisi) mengisi ruang-ruang majelis taklim untuk mengendalikan wacana dan praktik Islam publik.
6. Mengintervensi wacana keulamaan dengan agenda kebudayaan nasional agar kemajemukan budaya dan pandangan menjadi fakta yang harus dipertimbangkan dalam artikulasi agama oleh ulama.
7. Mengeliminasi semua jenis undang-undang, peraturan pemerintah atau surat keputusan pemerintah yang dianggap tidak selaras dengan nilai-nilai toleransi dan kewargaan, dan sering dipakai landasan bagi pihak-pihak tertentu untuk melakukan intimidasi sosial terhadap kelompok yang dianggap 'heretik'.



PERSEPSI ULAMA TENTANG NEGARA-BANGSA: OTORITAS, NEGOSIASI DAN RESERVASI

Penelitian ini merupakan bagian dari Program Convey yang digagas bersama oleh PUSPIDEP Yogyakarta, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Penelitian ini memetakan dan mendiskusikan persepsi serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya. Penelitian ini juga memberikan gambaran posisi ulama Indonesia—yang terbagi ke dalam ragam latar belakang sosial, ekonomi dan politik—berhadapan dengan gagasan dan format negara-bangsa Indonesia masa kini. Sebagaimana diketahui, debat yang melibatkan ulama tentang dasar dan format negara Indonesia telah berlangsung sejak menjelang kemerdekaan.

Polemik tentang hubungan agama dan negara bersifat *recurrent* dan biasanya menguat saat terjadi perubahan-perubahan penting dalam lanskap politik negara. Dalam konteks ini menjadi penting untuk memeriksa ulang sejauhmana pro-kontra di kalangan ulama masih berlangsung terkait dengan dasar dan format negara, dengan menggali persepsi dan pandangan-pandangan mereka tentang negara-bangsa.

Dalam skala yang lebih luas penelitian ini ingin melihat arah politik dan masa depan negara-bangsa Indonesia. Ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia.

Penelitian sebelumnya tentang ulama dapat dipilah menjadi empat bagian. *Pertama*, penelitian tentang MUI, baik fatwa-fatwanya seperti Mudzhar (1990, 2001), Hosen (2003, 2004), Adams (2012), Sholeh (2016), Sirry (2013), maupun perilaku politiknya, seperti Ichwan (2005, 2012, 2013, 2016), Menchik (2007), Hasyim (2014, 2015), dan Saat (2016). *Kedua*, penelitian ulama dalam konteks budaya, seperti Hirokoshi (1987), Dhofier (1999), Mansurnoor (1990), Pribadi (2013), Hoesterey (2015). *Ketiga*, penelitian tentang ulama dalam konteks sejarah, seperti Azra (2004) dan Hisyam (2001). *Keempat*, penelitian tentang ulama dalam konteks politik secara umum, seperti Van Dijk (1996), Bruinessen (1990), Berhend (2003) dan Kersten (2015).

Di luar kajian tentang MUI pasca-Orde Baru, yang menyinggung soal pandangan dan perilaku politik mereka, masih belum banyak yang berusaha secara spesifik melihat persepsi dan pandangan ulama Indonesia mengenai negara-bangsa. Penelitian ini akan mengisi kekosongan tersebut dengan memetakan persepsi dan pandangan ulama mengenai negara-bangsa secara komprehensif dan membaca bagaimana persepsi dan pandangan mereka itu berkaitan dengan persoalan-persoalan kekinian yang menghadang Indonesia.

Penelitian ini dilaksanakan di 15 kota. Keragaman kota dipilih berdasarkan 3 kategori: a. kategori kota metropolitan Islam di mana kultur urban Muslim sangat kuat (Jakarta, Medan, Bandung, Makassar dan Surakarta), b. kota dengan dominasi populasi ulama (dan tradisi Islam) arus utama yang cukup besar (NU dan Muhammadiyah; Banda Aceh, Padang, Palangkaraya, Surabaya dan Banjarmasin) dan kota dengan isuminoritas yang khas (Pontianak, Denpasar, Manado, Kupang dan Ambon). Dengan keragaman lokasi yang dipilih, penelitian ini akan dapat memahami peta persepsi dan pandangan ulama mengenai negara-bangsa dalam skala nasional, maupun dinamika dan nuansa lokal yang berkontribusi dalam membentuk persepsi dan pandangan mereka mengenai negara-bangsa tersebut.

DEFINISI DAN KONSEP

Dalam penelitian ini definisi ulama merujuk pada *religious scholar* dan *religious entrepreneur*. *Religious scholar* adalah orang-orang yang mempunyai latar belakang pendidikan agama secara formal dalam arti, mengkaji dan mendalami teks-teks keislaman secara khusus, baik melalui institusi pendidikan seperti pesantren, universitas Islam terkemuka dunia, seperti Al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut dan UIN/IAIN maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Mereka mempunyai pengetahuan yang mendalam di bidang fiqh, tauhid, tasawuf dan bidang keislaman lainnya. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut, mereka memperoleh otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jamaahnya. Seringkali *religious scholar* juga merupakan pemimpin (organisasi) keagamaan atau *religious leader* yang aktif dalam menjalankan roda organisasi keagamaan dan mempunyai visi keumatan. Dalam kajian keserjanaan ulama, *religious scholar* umumnya diasosiasikan dengan otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*).

Pesatnya perkembangan lembaga pendidikan dan lahirnya media baru di negara-negara Muslim pada gilirannya berkontribusi pada munculnya otoritas-otoritas keagamaan baru. Berbeda dengan otoritas keagamaan tradisional, otoritas keagamaan baru umumnya tidak mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan yang ketat. Mereka memperoleh pengetahuan agama melalui sumber-sumber yang tersedia dan mudah diakses seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media baru seperti televisi dan internet. Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut sebagai *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek dan disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas.

Dalam penelitian ini pengukuran sikap ulama terhadap negara-bangsa menggunakan skala sikap yang dikembangkan dari konsep empat *dimensi* yaitu pro-sistem, anti-kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan. Dimensi **pro-sistem** didefinisikan sebagai sikap dan

pemahaman yang menghormati serta menerima sistem negara-bangsa yaitu Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhineka Tunggal Ika. Di dalam dimensi ini juga terdapat aspek pro-pemerintahan yang merupakan sikap dan pemahaman yang menghormati dan menerima format pemerintahan, keabsahan pemerintahan yang berkuasa yaitu pemerintahan yang dipilih melalui demokrasi elektoral dan terbuka bagi aspek partisipasi masyarakat dari beragam latar belakang politik dan sosial. Lebih lanjut pro-sistem juga berarti sikap menerima produk-produk hukum yang dihasilkan dengan mengacu pada konstitusi negara dengan melibatkan pemerintah dan parlemen, serta menempatkan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga tertinggi dalam memutus *review* atas ketidakselarasan undang-undang dengan konstitusi.

Dimensi **anti-kekerasan** didefinisikan sebagai sikap yang memberi perhatian pada *promotion of life* dan hak untuk hidup (Anand, 2017) serta menggali sikap anti-kekerasan pada level personal baik yang bersifat nyata maupun yang laten (Galtung, 1969). Sedangkan dimensi **toleransi** dimaknai terbatas dalam konteks toleransi beragama, yang didefinisikan sebagai sikap seseorang dalam menerima perbedaan agama dan keyakinan dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Sikap toleran sendiri lebih menekankan pada bentuk penerimaan pada keyakinan agama lain (toleransi eksternal) maupun perbedaan paham dalam satu rumpun agama (toleransi internal) (Woolf & Hulsizer, 2002).

Dimensi **pro-kewargaan** adalah sikap penerimaan terhadap prinsip kewargaan yang meliputi beberapa prinsip dasar seperti prinsip keadilan (*justice*) yang merujuk pada bentuk keadilan dan kesetaraan bagi semua warga di muka hukum, prinsip pengakuan (*recognition*) yang merujuk pada pengakuan negara atas keragaman individu, dan prinsip *self-determination* yang menekankan pada hak individu untuk mengambil keputusan atas nama dirinya sendiri sebagai warga negara tanpa ada intervensi dan kontrol dari pihak lain, termasuk negara. Selain itu, juga terdapat prinsip *solidarity* yang merujuk pada kapasitas individu untuk bersatu dengan yang lain dalam upaya untuk memperjuangkan apa yang menjadi haknya sebagai warga negara (Lister 2008).

Dalam dimensi pro-kewargaan tersebut terdapat dua unsur penting. *Pertama*, *pro-demokrasi* yang merupakan sikap atau

pandangan yang menghargai dan secara aktif mendorong demokrasi berjalan sebagai sistem pemerintahan di mana kedaulatan politik dikuasai oleh rakyat dan dikontrol secara langsung oleh rakyat (Campbell 2008). Kedua, *pro-HAM* (hak asasi manusia) yaitu sikap dan pandangan yang mengakui HAM yang merujuk pada hak asasi manusia yang tertera di dalam Konstitusi Indonesia (UUD 1945 hasil amandemen). Lebih spesifik lagi, hak asasi manusia yang dimasukkan di sini direservasi sesuai dengan konteks penelitian tentang ulama yaitu tingkat penerimaan terhadap konsep dasar HAM, hak beragama, hak bersyariat, dan perlakuan non-diskriminatif.

Karakteristik	Sub Karakteristik	DIMENSI			
		Anti Kekerasan	Pro Sistem	Toleransi	Pro Kewargaan
Acceptance	Progresif	√	√	√	√
	Inklusif	√	√	√	√
	Moderat	√	√	√	√
	Konservatif	√	√	√	-
Rejection	Eksklusif	√	√	-	-
	Radikal	√	-	-	-
	Ekstrem	-	-	-	-
Tidak Teridentifikasi	Tidak Teridentifikasi				

Tabel 1. Teori karakteristik ulama

Dalam penelitian ini, ulama dikelompokkan ke dalam tujuh karakteristik berdasarkan pada keberterimaan dan penolakan mereka terhadap konsep negara-bangsa. Tujuh karakteristik tersebut adalah progresif, inklusif, moderat, konservatif (dalam skala sikap **penerimaan**), eksklusif, radikal dan ekstrem (dalam skala sikap **penolakan**). *Progresif* adalah ulama yang secara aktif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. *Inklusif* adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif toleran dan pro-kewargaan. *Moderat* adalah kategori ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. Sementara itu, *konservatif* adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, dan toleran, tapi secara aktif anti-kewargaan. Di skala sikap penolakan, ulama *eksklusif* didefinisikan sebagai ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif intoleran dan anti-kewargaan. *Radikal* menunjuk pada karakter ulama yang secara pasif anti-kekerasan, tapi secara aktif anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan. Dan yang terakhir, *ekstrem* menunjuk ulama yang secara aktif pro-kekerasan, anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan.

METODOLOGI

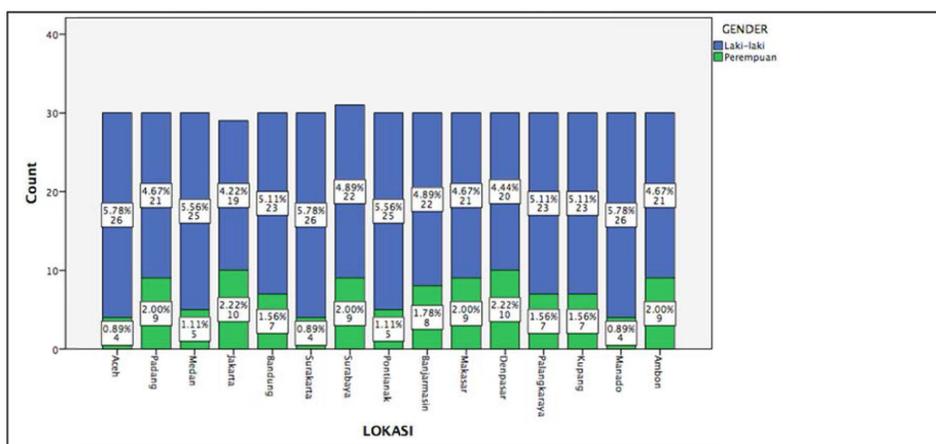
Relasi ulama dan negara adalah masalah yang kompleks di dunia Islam. Metode dan desain penelitian menjadi sangat vital untuk menaksir validitas argumen dan temuan. Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif (survei) untuk memetakan persepsi ulama mengenai negara-bangsa (dan konsep-konsep turunannya) dan metode kualitatif (wawancara mendalam) untuk mendalami penjelasan-penjelasan dan variabel persepsi ulama tersebut.

Penelitian ini melakukan survei berbasis kelompok (*group based survey*) dengan responden dari kelompok ulama atau tokoh agama Islam. Survei ini melibatkan 450 responden yang tersebar di 15 kota (masing-masing kota 30 responden). Karena tidak ditemukan data populasi ulama Indonesia —baik oleh negara maupun lembaga swasta— pendataan populasi ulama di masing-masing kota menjadi langkah pertama yang dilakukan. Metode sampling dalam penelitian ini menggunakan teknik *proportionate stratified random sampling* dengan mempertimbangkan persebaran *sampling* responden secara memadai dari setiap kelompok ulama dan karakter kota.

Pengelompokan strata berdasarkan pada latar belakang organisasi/gerakan keagamaan di mana persebaran dan variasi responden masing-masing kota ditentukan dengan melihat empat kategori berikut: *Pertama*, **ulama arus utama** yang tergabung/memiliki kedekatan dengan MUI, NU/ Muhammadiyah/ Persis (menyesuaikan dengan konteks lokal), dengan prioritas ulama yang memiliki basis pesantren dan/atau menjadi tokoh/pemikir dari lingkungan kampus. *Kedua*, **ulama dari gerakan Islam “baru”** (salafi, tarbawi, atau tahriri, dll.) yang berpotensi menjadikan negara-bangsa masih sebagai polemik dalam diskursus maupun gerakannya. *Ketiga*, **ulama/tokoh dari kelompok minoritas** di dalam Islam, seperti Syi’ah, Ahmadiyah, dll. *Keempat*, **ulama baru** yang memiliki kecenderungan sebagai *religious entrepreneur*, biasanya ulama dalam kategori ini berusia relatif muda (kurang dari 40 tahun) dengan sebagian besar audiennya merupakan generasi milenial.

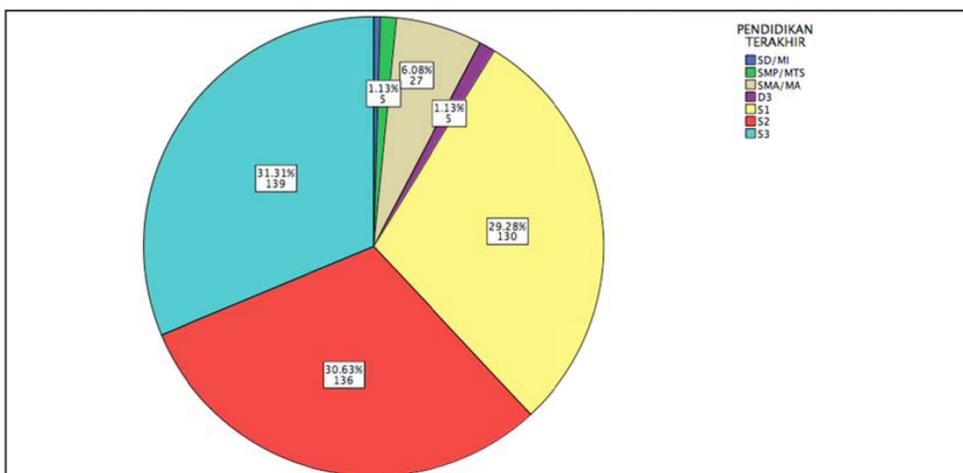
Selain itu, pemilihan juga didasarkan pada faktor usia, gender, dan tingkat pendidikan. Proporsi yang digunakan adalah 50% dari data populasi ulama di masing-masing daerah yang didapatkan dari

mapping awal yang dilakukan oleh peneliti bersama asisten peneliti di tiap daerah, dan selanjutnya dilakukan proses random dengan mempertimbangkan keterwakilan di masing-masing strata tersebut, sehingga diperoleh jumlah sampel sebanyak 30 ulama di setiap kota/ lokasi penelitian. Survei ini menggunakan batas tingkat kepercayaan 95%, dan diketahui simpangan baku (*standard deviation*) sebesar 33,69, kesalahan baku (*standard error*) sebesar 1,59 dengan *margin of error* sebesar 3,11. Pengukuran karakteristik ulama menggunakan skala sikap yang terdiri dari 70 aitem dengan tingkat reliabilitas *cronbach alpha* sebesar 0,98.



Grafik 1. Rasio gender responden ulama

Hasilnya, responden survei terdiri dari 76,22% laki-laki dan 23,78% perempuan. Total responden yang mengaku berafiliasi ke NU (termasuk Fatayat, Muslimat, Ansor, dst.) berjumlah 22,22%, Muhammadiyah (terhitung Aisyiah, Nasyiatul Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, dst.) sebesar 15,78%, Ahmadiyah dan Syiah terbilang 5,33% dan sisanya 35,56% berasal dari beragam ulama yang berafiliasi dengan ragam organisasi atau gerakan baik di tingkat nasional maupun lokal yang berjumlah tidak kurang dari 40 organisasi atau kelompok. Sebagai konsekuensi dari lokasi penelitian di daerah urban (kota), latar pendidikan ulama yang menjadi responden penelitian ini terbilang berpendidikan tinggi. Persentase terbesar responden berpendidikan akhir S-3 (31,31%), kemudian sedikit lebih kecil disusul mereka yang berpendidikan akhir S-2 (30,63%) dan S-1 (29,28%). Sementara itu yang berpendidikan SLTA hanya berjumlah 6,08%.



Garfik 2. Latar belakang pendidikan responden ulama

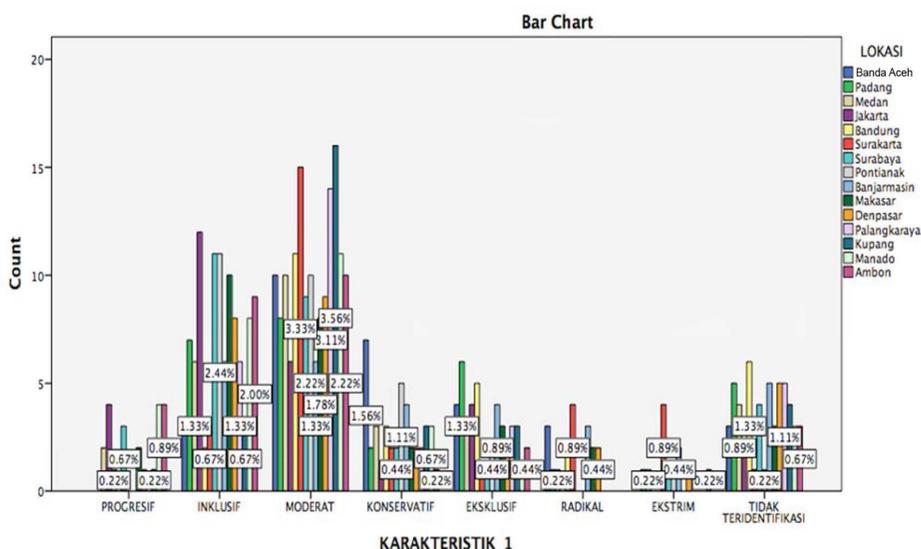
Wawancara mendalam (*in-depth interview*) dilakukan untuk mendalami hasil survei dan menelisik hal-hal yang belum terjawab oleh survei. Wawancara melibatkan 10 informan dari 30 responden survei. Wawancara dilakukan terhadap informan kunci dengan mempertimbangkan representasi dari kelompok ulama di atas dan hal-hal unik dari temuan survei. Pertanyaan dalam wawancara secara umum disusun dengan mempertimbangkan tiga poin utama. *Pertama*, bagaimana persepsi dan pandangan ulama mengenai konsep negara-bangsa, bersama konsep-konsep turunannya? *Kedua*, bagaimana respons ulama terhadap upaya dari kekuatan-kekuatan politik tertentu dalam masyarakat untuk mengubah format negara-bangsa? *Ketiga* apa sumber pengetahuan/pemikiran/bacaan yang turut mempengaruhi persepsi dan pandangan ulama mengenai konsep negara-bangsa serta dari mana sumber pengetahuan tersebut didapat dan bagaimana diappropriasi?

HASIL SURVEI

Penerimaan dan Penolakan terhadap Konsep Negara-Bangsa

Gambaran umum penelitian ini menunjukkan penerimaan (*acceptance*) ulama terhadap konsep negara-bangsa termasuk tinggi, yaitu 71,56%. Sementara itu, mereka yang menolak (*rejection*) berjumlah 16,44%. Dari aspek karakteristiknya, survei ini memperlihatkan ulama atau tokoh Muslim di Indonesia yang terbesar

berkarakter moderat (34%) dan inklusif (23,33%). Sementara mereka yang berkarakter konservatif 9,33%, dan eksklusif 9,79%. Sisanya, pada satu sisi kelompok ulama yang berkarakter progresif berjumlah 4,89%. Sedangkan di sisi lain mereka yang radikal berada pada angka 4% dan ekstrem hanya 2,67%. Apa artinya angka-angka karakter tersebut? Angka-angka karakter itu menjelaskan mereka yang berada pada posisi tengah (inklusif-moderat-konservatif-eksklusif) besar dan yang berada pada posisi progresif maupun radikal-ekstrem sama-sama kecil. Tampaknya ini yang menjelaskan mengapa terdapat kohesivitas yang tinggi pada satu sisi, namun juga selalu muncul tantangan bagi diskursus negara-bangsa yang dinamis di kalangan kelompok kecil ulama.



Grafik 3. Karakteristik ulama per kota

Perbedaan tingkat penolakan dan penerimaan juga dapat dilihat dari aspek tiga klaster kota yang telah dijelaskan sebelumnya yaitu kota metropolitan Islam, kota Islam arus utama, dan kota dengan minoritas Muslim. Meskipun selisih angka persentasenya tidak terlalu besar, tingkat penerimaan terhadap konsep negara-bangsa dan turunannya di kota dengan minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi (26,44%) dibanding dengan kota metropolitan Islam (22,89%) dan kota Islam arus utama (22,22%). Dari aspek karakteristik juga menunjukkan pola serupa.

Jika kita lihat perbandingan kota juga tampak perbedaan angka penolakan dan penerimaan terhadap konsep negara-bangsa. Dari hasil survei tampak bahwa ulama di **Pontianak** (86,70%) dan **Manado** (86,70%) merupakan kota dengan ulama yang paling banyak menunjukkan sikap menerima konsep negara-bangsa, disusul dengan ulama di **Surabaya** sebanyak 80,60% dan ulama di **Ambon** sebanyak 80%. Sedangkan kota dengan kecenderungan ulama yang tergolong menolak konsep negara-bangsa adalah ulama di kota **Surakarta** (30%) dan **Banjarmasin** (30%), disusul kota **Padang** (26,70%) dan terakhir adalah kota **Aceh** (23,30%) dan **Bandung** (23,30%). Ihwal ini mendedahkan dinamika sikap yang berbeda-beda terhadap konsep negara-bangsa di berbagai lokasi penelitian. Tentunya banyak faktor yang menyebabkan perbedaan sikap tersebut, baik dari sisi pribadi ulama secara subjektif maupun faktor sejarah dan kebudayaan di masing-masing kota.

Dimensi Penerimaan dan Penolakan serta Karakter Ulama

Kecenderungan penerimaan maupun penolakan menarik bila dipotret dari aspek empat dimensi yang dipakai dalam penelitian ini. Penerimaan yang sangat tinggi ada pada dimensi **anti-kekerasan** (penerimaan 92,89%; penolakan 7,11%) dan **pro-sistem** (penerimaan 90,22%; penolakan 9,78%). Sedangkan penerimaan dalam dua dimensi yang lain terbilang lebih rendah, yaitu dimensi **toleransi** (penerimaan 76,44%; penolakan 23,56%) dan dimensi **pro-kewargaan** (penerimaan 69,11%; penolakan 30,89%). Sampai di sini secara berurutan penerimaan dari yang paling tinggi ke yang paling rendah adalah anti-kekerasan, pro-sistem, toleransi, dan kemudian pro-kewargaan.

Analisis antar daerah tentang aspek dimensi tersebut menunjukkan bahwa ulama di kota Manado tergolong paling tinggi sikap **anti-kekerasan**, yaitu sebanyak 100%, sebaliknya ulama di Denpasar menunjukkan dukungan anti-kekerasan yang terendah 16,70%. Ulama di Jakarta tercatat 100% mendukung **pro-sistem**, sedangkan yang paling rendah ada di Surakarta, yaitu 9,78%. Sementara di dimensi **toleransi**, yang tertinggi ada di kota Pontianak dan Manado yang sama-sama berjumlah 90%, sedangkan yang menempati posisi terendah ada di Banjarmasin yaitu 43,30%. Terakhir adalah dimensi **pro-kewargaan** di mana yang paling tinggi terdapat di Manado dan

Ambon dengan masing-masing persentasenya 83,30%. Sedangkan ulama yang tidak mendukung pro-kewargaan terbesar ditemukan di Banda Aceh sejumlah 53,32%.

Selain memetakan dimensi, penelitian ini juga mengkaji tujuh karakter ulama. Persentase ulama terbesar berada dalam karakter moderat (34%), kemudian disusul secara berturut-turut inklusif (23,33%), eksklusif (9,78%), konservatif (9,33%). Baik ulama yang berada dalam karakter progresif (4,80%) maupun radikal (4%) berjumlah sedikit. Lebih lanjut, persentase ulama dengan karakter ekstrem adalah paling kecil, yaitu 2,67%.

Lebih detail lagi, data yang ada menunjukkan bahwa ulama di daerah atau kota dengan minoritas Muslim memiliki karakter progresif, inklusif dan moderat yang lebih tinggi (secara berurutan: 2,22%, 8,67%, dan 12,44%) dari ulama di kota metropolitan Islam (2%, 7,33%, dan 11,11%) dan kota Islam arus utama (0,67%, inklusif 7,33%, moderat 10,44%). Dari arah karakter sebaliknya (eksklusif, radikal dan ekstrem) ulama di kota dengan minoritas Muslim tercatat lebih rendah (secara berurutan: 2,22%, 0,44%, dan 0,67%) dari ulama di kota metropolitan Islam (3,56%, 2%, dan 1,11%) dan kota Islam arus utama (4%, 1,56%, dan 0,89%).

Analisis kuantitatif menunjukkan temuan perbandingan karakter ulama antar kota yang menarik. Ulama yang tergolong **progresif** paling banyak ditemukan di kota **Jakarta** (13,80%), **Manado** (13,80%), dan **Ambon** (13,80%). Kemudian disusul kota **Surabaya** sebanyak 9,70% dan selanjutnya ulama yang berada di kota **Medan** (6,70%) dan **Makassar** (6,70%). Ulama yang tergolong **inklusif** juga terbanyak terdapat di **Jakarta** (41,40%), selanjutnya di **Pontianak** (36,70%), **Surabaya** (35,50%), dan di **Makassar** (33,30%). Ulama yang termasuk dalam kategori **moderat** secara berurutan dari yang tertinggi ditemukan pada ulama di **Kupang** (53,30%), selanjutnya di **Surakarta** (50%), dan **Palangkaraya** (46,70%). Ulama yang tergolong **konservatif** banyak ditemukan di **Aceh** sebesar 23,30%, di **Pontianak** sebesar 16,70% dan di **Banjarmasin** sebesar 13,30%.

Sedangkan ulama yang masuk dalam kategori **eksklusif** paling banyak ditemukan di **Padang** (20%), disusul ulama di kota **Bandung** (16,70%), selanjutnya ulama yang berada di **Jakarta** (13,80%), **Aceh** (13,30%), dan **Banjarmasin** (13,30%). Terdapat 13,30% ulama di Surakarta

termasuk dalam kategori **radikal**, selanjutnya ada 10% ulama di **Aceh** dan 10% ulama di **Banjarmasin** yang juga termasuk dalam kategori ulama radikal. Ulama yang termasuk dalam kategori **ekstrem**, paling tinggi terdapat di kota **Surakarta** sebanyak 13,30% dan di **Banjarmasin** sebanyak 6,70%.

NEGOSIASI DAN RESERVASI

Di samping temuan di atas, penelitian ini juga menemukan penerimaan terhadap negara-bangsa yang bersifat terbatas atau reservatif. Reservasi terhadap negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya banyak ditemukan di kategori ulama konservatif dan eksklusif. Di antaranya, mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka terhadap kebebasan berekspresi dan berpendapat tak terkecuali kelompok non-Muslim (Banda Aceh, Padang, Jakarta, Bogor, Bandung, Surakarta, Surabaya, Pontianak, Banjarmasin, Makassar, Denpasar, Palangkaraya, Kupang, Manado dan Ambon), namun menunjukkan penolakan yang tinggi terhadap perbedaan di dalam internal agama seperti tidak menyetujui kelompok minoritas Muslim untuk mengadakan perkumpulan di tengah masyarakat Muslim atau menduduki jabatan publik (Banjarmasin, Kupang, Palangkaraya, Bandung, Banda, Surakarta, Padang dan Medan).

Selain itu, meski mayoritas ulama menerima sistem negara-bangsa dan demokrasi, namun mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi. Fakta bahwa demokrasi adalah *'the only game in town'* membuat wacana menawarkan sistem lain, termasuk khilafah, tidak logis untuk ditawarkan pada level nasional. Penerimaan yang disertai dengan reservasi ini dilatari oleh pandangan bahwa sistem saat ini dianggap tidak merefleksikan *'keberpihakan'* terhadap umat Islam. Oleh karenanya, Islamisasi sistem menjadi pilihan yang realistis daripada menggantinya dengan dengan sistem yang lain (Makassar, Jakarta, Medan, Bandung).

Di antara ulama menolak menyamakan demokrasi saat ini (yang menitikberatkan pada pemilihan langsung dan aklamasi) dengan konsep *syūrā*. Bagi mereka, *syūrā* adalah prinsip bertukar pikiran untuk menemukan pendapat yang benar (*tabādul al-ārā' li ma'rifati*

al-shawāb), sedangkan demokrasi yang berjalan saat ini bekerja pada level kontestasi kuantitas minus perhatian kualitas. Beberapa ulama menilai kepemimpinan nasional tidak dapat disamakan dengan konsep *waliyyu 'l-amr* karena yang kedua mencakup aspek *hirāsat al-dīn* (perlindungan terhadap agama Islam) dan *siyāsat al-dunyā* (politik sosial kemasyarakatan). Menurut mereka, kepemimpinan nasional saat ini tidak mengemban *hirāsat al-dīn*.

A. DINAMIKA KOTA-KOTA METROPOLITAN ISLAM

1. Surakarta: Kontestasi, Negosiasi, dan Imajinasi Negara Islam

Surakarta (populer dengan sebutan Solo) adalah salah satu kota penting yang menampilkan kontestasi intensif antar otoritas keagamaan. Radikalisme dan konservatisme Islam di kota ini mulai menguat dengan munculnya wacana negara Islam yang digulirkan oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir pada 1970-an. Keduanya mendirikan Pesantren Al-Mukmin Ngruki pada 1974 yang berkembang cepat dan segera dikenal sebagai pusat aktivisme Islam yang aktif menggulirkan wacana tentang pendirian negara Islam sekaligus menentang pemerintah dan sistem kekuasaan di Indonesia. Sempat melarikan diri ke Malaysia untuk menghindari penangkapan oleh pemerintah Orde baru, keduanya mendapatkan momentum kembali pasca tumbangannya Suharto. Bersama dengan kalangan Islamis lainnya seperti Muhammad Thalib, Irfan S. Awwas, dan Sobarin Syakur, Abu Bakar Ba'asyir mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pada Agustus 2000, yang bertujuan mendorong penerapan syariat Islam di Indonesia (Jamhari 2004). Friksi kepemimpinan di MMI kemudian memaksa Ba'asyir memisahkan diri dan membentuk Jamaah Ansyarul Tauhid (JAT). Munculnya ISIS pada 2014 menjadikan JAT kembali terpecah menjadi dua yaitu Jamaah Ansharu Khilafah (JAK) yang menyatakan bai'at kepada ISIS, dan Jamaah Ansyaru Syariah (JAS) yang menolak mendukung organisasi teroris pecahan Al Qaeda tersebut (Cf. Jones 2005; Oak 2010; Solahudin 2013). Baik di kalangan pengikut JAK maupun JAS Abu Bakar Ba'asyir tetap menjadi aktor penting yang dihormati dan disegani.

Pada 1980-an peta aktivisme keislaman di Solo berkembang semakin kompleks dengan hadirnya gerakan Tarbawi dan Salafi.

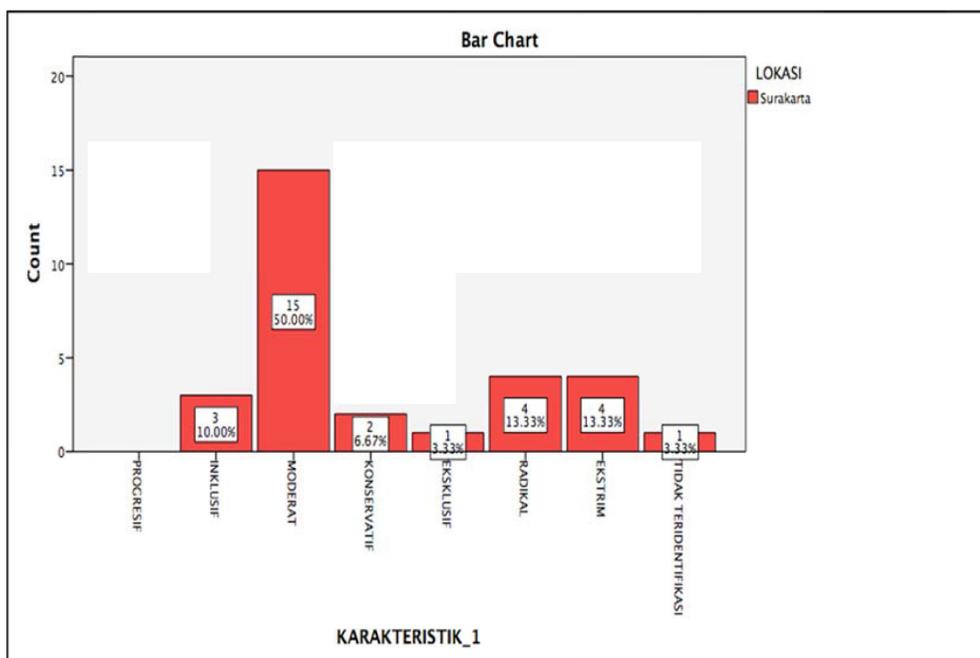
Kalangan Tarbawi yang dikembangkan alumni-alumni Mesir yang berideologi Ikhwanul Muslimin (IM) masuk ke Solo dengan membangun kelompok kecil yang disebut halaqoh di berbagai perguruan tinggi, khususnya Universitas Sebelas Maret Surakarta (UNS). Sedangkan Salafi dikembangkan oleh alumni LIPIA dan universitas-universitas serta lembaga pengkajian Islam di Arab Saudi dan Yaman.

Kelompok keagamaan Islam di atas berkompetisi memperebutkan otoritas keagamaan dan politik bersama-sama dengan kelompok arus utama di Solo. Ulama-ulama yang menolak negara-bangsa umumnya mempercayai kesatuan antara Islam dan kekuasaan (*dīn wa daulah*). Pandangan ini mereka kembangkan ke arah yang lebih ideologis, seperti kewajiban bertauhid secara murni, ber-*wala' wa bara'*, mengikuti prinsip *hakimiyah*, dan kewajiban berjihad. Dalam hal kepemimpinan, kalangan ulama ini menghendaki model kepemimpinan imamah, yang memiliki otoritas mutlak, sekaligus perwujudan kehendak Tuhan, yang dipandang sebagai perwujudan prinsip *al-walā' wa al-barā'* (setia pada sesama Muslim dan meninggalkan yang lain). Mereka juga menghendaki adanya tafsir tunggal dalam memahami Islam, yang juga berimbas pada penolakan terhadap pluralisme yang ada dalam kehidupan masyarakat. Mereka berpandangan bahwa sistem demokrasi, pluralisme dipandang sebagai paham yang diajarkan Barat untuk merusak akidah umat Islam. Pemikiran ini mendorong mereka percaya adanya pembatasan pada hak-hak dasar warga negara dan penolakan terhadap pemimpin non-Muslim.

Dalam konteks Solo pemikiran ulama yang menolak negara-bangsa dengan mengesahkan penggunaan kekerasan untuk mewujudkan visi ideologis dan politis terbangun dari tiga faktor utama yaitu, kesejarahan, sosial, dan aktivisme keagamaan. Melalui dinamika yang panjang, berkelindan dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik di Solo, Abu Bakar Ba'asyir telah menjadi simbol perlawanan kaum marginal terhadap negara. Wacana perlawanan terhadap negara yang bergema di kalangan ulama ini lebih mirip dengan wacana protes sosial yang beresonansi semakin luas justru ketika aparat keamanan berusaha menggulung gerakan-gerakan teroris yang direspons oleh ulama radikal Solo sebagai bukti kesewenang-wenangan negara terhadap umat Islam dan perlakuan yang lebih mementingkan

kelompok non-Muslim dan perlindungan atas kelompok ‘liberal’ dan kelompok yang dinilai liberal dan sesat seperti Syiah dan Ahmadiyah. Aksi-aksi radikalisme mereka bingkai dengan klaim *amar makruf* dan *nahi munkar*.

Meski demikian, keberterimaan ulama Solo terhadap konsep negara bangsa tergolong tinggi (66,67%). Ulama moderat memandang terpilihnya Rudi Hardiyatmo —yang non-Muslim— sebagai walikota sebagai sesuatu yang tak mungkin dihindari karena mekanisme demokrasi telah menghasilkan keputusan tersebut. Kalangan moderat berprinsip bahwa semua warga negara harus dihormati sepenuhnya hak-haknya, termasuk menjadi pejabat publik, meskipun mereka bukan Muslim. Mereka juga berpandangan keharusan menjunjung tinggi kemanusiaan, dan menolak segala jenis kekerasan dalam menyikapi perbedaan. Jaringan ulama moderat tersebar luas di pondok pesantren, majelis taklim, organisasi sosial keagamaan, akademisi, lembaga pendidikan, asosiasi mandiri, kalangan profesional, pedagang, dan komunitas yang sangat luas melampaui batas kelas, seks, gender, profesi, latarbelakang suku, bangsa, dan pendidikan.



Grafik 4. Karakteristik ulama Surakarta

Kontestasi, negosiasi, dan penerimaan-penerimaan persoalan kehidupan sosial keagamaan di Solo telah menjadikan kota ini dinamis. Setidaknya hal ini dipengaruhi oleh faktor keterbukaan struktur politik sebagai hasil negosiasi antarberbagai kekuatan keagamaan, sosial, dan politik. Kalangan ulama yang menolak demokrasi, ideologi Pancasila dan NKRI secara evolutif masih berkembang dengan pola yang selalu berubah, seperti pola rekrutmen yang dilakukan baik melalui lembaga pendidikan maupun majelis taklim. Ulama ini juga mengembangkan wacana melalui berbagai aktivitas keagamaan seperti tablig akbar, diskusi, demonstrasi, dan juga media. Publikasi-publikasi yang dilakukan fokus mengarah pada penguatan ideologi perlawanan pada negara, misalnya kewajiban mendirikan khilafah Islamiyah sebagai sebuah syarat keimanan dan keislaman seorang mukmin.

Meskipun demikian, keterbukaan struktur politik menjadikan kalangan ulama yang menolak ide negara-bangsa ini tidak lagi memiliki kemampuan membangun gerakan dalam ukuran yang massif dan sistematis. Pola pengelolaan kekuasaan pemerintahan yang lebih inklusif dan partisipatif, dengan melibatkan berbagai elemen masyarakat, telah mendorong kesadaran baru kalangan ulama ini untuk kemudian melihat kembali prinsip-prinsip perlawanan mereka pada negara. Walaupun tetap menyerukan pendirian khilafah Islamiyah, menolak demokrasi, mendorong diberlakukannya Peraturan Daerah berbasis syariat, dan menyerukan jihad, wacana mereka mengalami beberapa pergeseran. Dalam konteks kota Solo, pelibatan kalangan ulama oposisional dalam berbagai program pengembangan masyarakat seperti program musyawarah pengembangan untuk menentukan prioritas pembangunan di tiap wilayah telah menjadikan mereka turut bertanggungjawab atas lingkungan sekitar mereka. Kalangan ulama oposisional ini kemudian berinteraksi dan terlibat dalam negosiasi penentuan prioritas pembangunan daerah. Proses ini membuka kemungkinan kalangan oposisional belajar dari berbagai pola pikir dan keragaman yang ada di masyarakat. Kondisi inilah yang kemudian membuat para ulama oposisional semakin realistis dalam melihat persoalan kehidupan sosial yang terus berkembang.

Selain itu, dinamika di Solo juga dipengaruhi tumbuhnya kelas menengah Muslim secara signifikan. Pola gerakan berbasis kekerasan yang dikembangkan kalangan oposisional saat ini mengalami

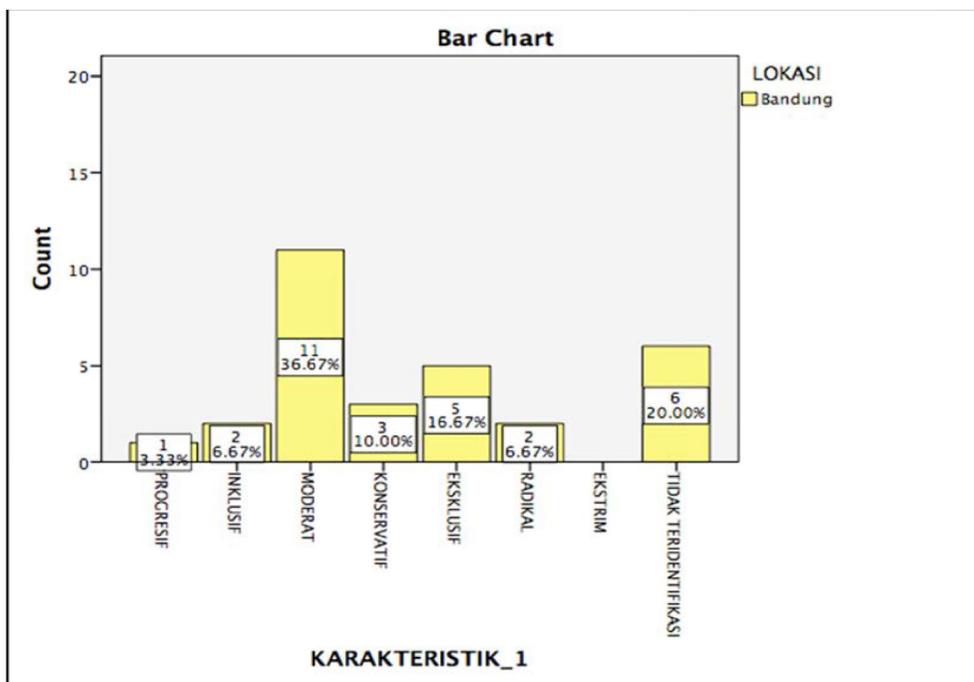
kemerosotan dukungan dan simpati dari masyarakat, terutama kelas menengah Muslim yang tumbuh pesat di kota Solo. Memang benar kelas menengah banyak yang terpengaruh oleh ideologi Tarbawi dan Salafi, akan tetapi model-model kekerasan yang ditawarkan oleh kelompok-kelompok oposisional dalam mencapai tujuan mendapatkan penilaian yang berbeda. Banyak dari kalangan kelas menengah bekerja sebagai tenaga profesional, pendidik, wartawan, aparat sipil negara, akademisi, dan pengusaha yang memiliki jaringan luas, tidak terbatas pada satu atau dua komunitas masyarakat saja. Pergaulan dan akses yang luas inilah yang membukakan akses bagi mereka untuk memahami keragaman masyarakat. Penerimaan terhadap keragaman yang pada gilirannya menjadikan ideologi jihadis yang berbasis kekerasan semakin kehilangan relevansinya. Kalangan jihadis yang menolak keberadaan sistem demokrasi menjadi tidak lagi dilihat oleh kelas menengah muslim sebagai kelompok yang memperjuangkan Islam, akan tetapi sebaliknya mereka justru dipandang sebagai pelaku utama politisasi agama. Dalam pandangan kelas menengah, Islam dipolitisir untuk kepentingan mereka saja.

2. Bandung: Konservatisme Islam Publik

Kota Bandung mencerminkan salah satu kota metropolitan di mana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Pembacaan ini tentu saja tidak untuk mengatakan bahwa diskursus Islam arus utama (yang relatif lebih progresif) lebih sedikit pengusungnya. Tingkat penerimaan ulama terhadap gagasan negara-bangsa cukup tinggi, yaitu 56,67%—dengan tingkat penolakan 23,34% dan tidak teridentifikasi 20%. Namun, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di dalam ruang publik. Memang benar mayoritas ulama di Bandung menerima negara-bangsa Indonesia, dasar negara Pancasila dan sistem demokrasi, namun cukup banyak ulama yang mengajukan reservasi terkait sistem pemerintahan, dan memunculkan problematisasi pada level kewargaan, dan toleransi antar dan intra agama. Secara teologis, reservasi dan problematisasi ini dilandaskan pada tafsir literal terhadap teks-teks keagamaan. Pijakan teologis ini melandasi pemikiran bagaimana Islam harus memainkan peran dalam konteks negara-bangsa yang menjadi arena kontestasi

terbuka di mana ulama menjadi salah satu aktor pentingnya.

Namun, yang tidak kalah penting juga adalah faktor afiliasi politik ulama konservatif dalam kontestasi kekuasaan akhir-akhir ini. Persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dicerminkan dalam karakter-karakter di atas banyak dipengaruhi oleh posisi mereka dalam negara: apakah mereka masuk dalam sistem dan struktur negara sehingga ikut menikmati keuntungan dari kebijakan negara, atau mereka berada di luar sistem sehingga mengambil sikap oposisi dan sangat keras terhadap segala hal dari negara (pemerintah). Dengan kata lain, konservatisme Islam menjadi strategi negosiasi sejumlah ulama di Bandung berhadapan dengan negara. Yang menjadi masalah dalam konteks negara-bangsa adalah fakta bahwa konservatisme berani 'mengorbankan' nilai-nilai yang inheren dalam teori-teori negara-bangsa, seperti kesetaraan hak warga negara, toleransi, dan sekularisasi. Politik identitas berbasis agama dan ortodoksi Islam dimunculkan untuk mengeliminir hak-hak warga di luar identitas yang dimaksud dari hak-hak dasar warga negara.



Grafik 5. Karakteristik ulama Bandung

Konservatisme di sini terkait dengan gerakan dan pandangan yang mendefinisikan kepercayaan dan praktik keagamaan Islam sesuai dengan petunjuk tekstual al-Qur'an dan sunnah atau praktik keagamaan generasi Muslim pertama. Hal-hal di atas adalah bangunan ortodoksi yang diimani kelompok konservatif —mengambil jarak dari pola pikir progresif terhadap isu-isu baru dan pola pikir akomodatif terhadap budaya lokal. Di Bandung, konservatisme mendikte wacana Islam publik dan muncul menjadi tolak ukur wacana keislaman yang 'benar'. Banyak faktor yang membentuk dominasi konservatisme di Bandung antara lain memori masa lalu tentang perjuangan membangun negara Islam, kemenangan wacana Islamis di majelis-majelis taklim, dan peran negara (pemerintah daerah) yang memberi ruang sebagai konsekuensi negosiasi politik dan demokratisasi.

Berdirinya ANNAS (Aliansi Nasional Anti Syiah) pada 2014 mengokohkan konservatisme publik Islam di Bandung. ANNAS berdiri untuk merespon kelompok minoritas Islam yang mereka anggap sesat, terutama Syi'ah yang mereka sebut telah berani tampil secara terang-terangan, dan tidak lagi menyembunyikan identitas dengan taqiyyah (sembunyi-sembunyi). Ulama ANNAS melihat keberadaan Syi'ah sangat 'berbahaya' terutama propaganda yang menampilkan Syiah sebagai madzhab yang bisa ditolerir dalam Islam. Menurut mereka, Syi'ah adalah kelompok 'sesat' dan tidak bisa menjadi bagian dari Islam. Perlu diketahui bahwa pendiri ANNAS adalah tokoh-tokoh Islam konservatif dan garis keras yang tergabung dalam Forum Ulama Ummat Islam (FUUI) seperti Athian Ali Moh Dai, Amin Jamaluddin, Luthfi Bashori, Hartono Ahmad Jaiz, Daud Rasyid, Ihsan Setiadi Latief, dan Adian Husaini.

Posisi politik FUUI dapat dikatakan cukup kuat di Bandung jika dilihat dari kehadiran Walikota Bandung saat itu, Dede Rosyada, dan Gubernur Jawa Barat, Ahmad Heriyawan, pada "Musyawarah Ulama dan Ummat Islam Indonesia Ke-2" dengan agenda "Merumuskan Langkah Strategis untuk Menyikapi Penyesatan dan Penghinaan oleh Para Penganut Syiah" pada 2012. Deklarasi ANNAS pada 2014 juga dihadiri oleh perwakilan dari Pemda Jawa Barat. Dalam beberapa hal, ANNAS Bandung mencoba memperkuat pengaruh dan melakukan negosiasi politik dengan Pemkot Bandung. Walikota Bandung saat itu, Ridwan Kamil (2013-2018), pernah menjadi sorotan tajam

karena memberi izin penggunaan stadion Persib untuk acara Asyura kelompok IJABI pada 2015. ANNAS lantas ‘menekan’ walikota untuk tidak memberikan izin acara serupa di masa mendatang. Argumen yang disampaikan, Syiah dianggap sesat dan ‘tidak toleran’ karena menghina sahabat yang sangat dihormati di dalam teologi Islam Sunni.

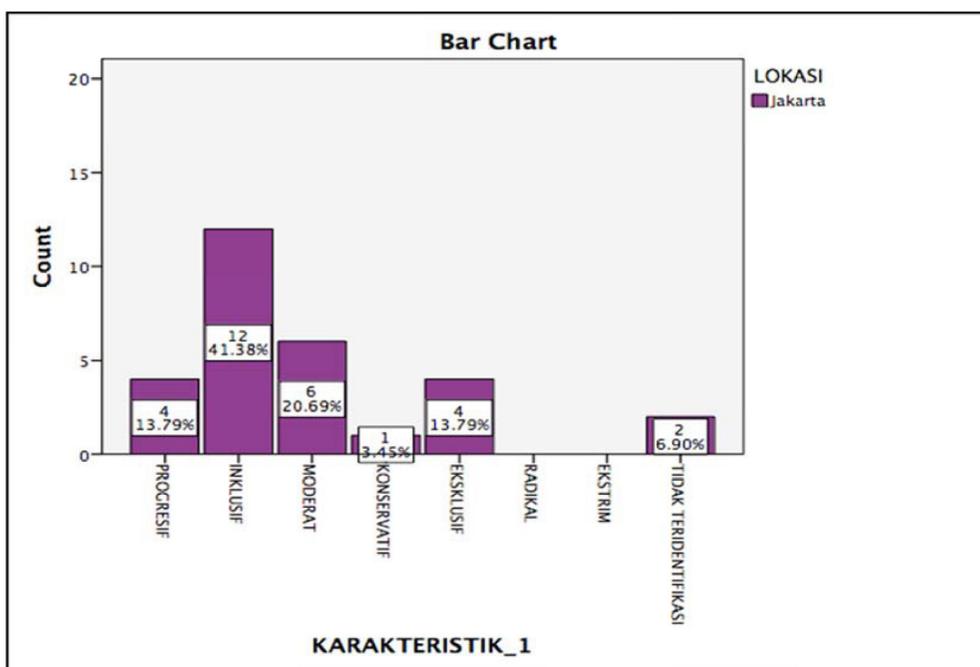
Keberadaan ANNAS dapat dipahami sebagai arena negosiasi antara ulama konservatif dengan pemerintah daerah. ANNAS datang dengan wacana pembela ortodoksi, yaitu agenda ‘penyelamatan akidah umat’ dari propaganda dan pengaruh Syiah. Wacana ini menjadi sangat hegemonik hingga kelompok-kelompok Islam lain yang tidak sependapat dengan ANNAS tidak mampu bersuara lantang atau terang-terangan menandingi wacana yang digulirkan ANNAS. Konservatisme telah berhasil memenangkan opini publik dengan narasi heroik, dan pihak-pihak yang mencoba melakukan advokasi terhadap minoritas akan dengan mudah ‘dipertanyakan’ komitmen keislamannya atau bahkan dianggap bagian dari Syiah. Untuk memenangkan wacana ini, ANNAS menempuh berbagai langkah konsolidasi dengan ulama, tokoh pergerakan Islam, aktivis Muslim serta ormas untuk memberi perhatian penuh terhadap upaya yang mereka sebut jihad amar ma’ruf nahi munkar.

Secara teoritik, posisi negara sangat memengaruhi pandangan dan sikap organisasi masyarakat. Perlindungan negara pada kelompok minoritas akan mendorong aktor-aktor sosial untuk toleran. Sebaliknya, persekusi oleh negara terhadap kelompok minoritas akan meningkatkan intoleransi di kalangan aktor-aktor sosial (Menchik 2016, 23). Namun, dalam iklim demokrasi di Indonesia saat ini permasalahannya lebih rumit. Demokrasi populis meniscayakan negosiasi antara pejabat yang menginginkan dukungan publik dengan elemen penting dalam masyarakat. Kelompok konservatif yang memenangkan wacana publik akan lebih mudah memengaruhi negara (pemerintah) dalam hal kebijakan terhadap minoritas.

3. Jakarta: Pergeseran kelompok Keagamaan Mainstream dan MUI dari Moderatisme ke Konservatisme

Meskipun kecenderungan para ulama di Jakarta adalah menerima konsep negara-bangsa dengan baik dan penuh, kecenderungan

penerimaan dengan bersyarat oleh ulama dengan kategori konservatif menarik untuk dilihat lebih cermat. Dalam buku *Conservative Turn*, van Bruinessen dan peneliti lain menegaskan bahwa masyarakat Muslim Indonesia beralih ke konservatisme dalam beberapa hal, diawali oleh beralihnya para intelektual ke ranah politik (Bruinessen 2013). Apa yang terungkap di kalangan ulama Jakarta dalam penelitian ini pada level tertentu sejalan dengan apa yang digambarkan oleh Bruinessen dan penulis lainnya di dalam buku tersebut, terutama terkait dengan sumbu politik yang menyulut menguatnya konservatisme di kalangan ulama. Ideologi dan pemahaman keagamaan memang menjelaskan sikap konservatif mereka, namun percaturan politik memacu penguatan konservatisme tersebut. Bahkan percaturan politik ini dalam beberapa isu telah mengubah sikap kelompok keagamaan yang dinilai moderat, yaitu Muhammadiyah dan Persatuan Umat Islam, yang bergerak ke arah semakin konservatif. Begitu juga terdapat pergeseran yang senada di tubuh MUI (Zulkifli 2013; Hamzah 2017). Pergeseran sikap keagamaan organisasi di atas kemudian memberikan legitimasi kuat terhadap paham konservatif masyarakat Muslim secara luas.



Grafik 6. Karakteristik ulama Jakarta

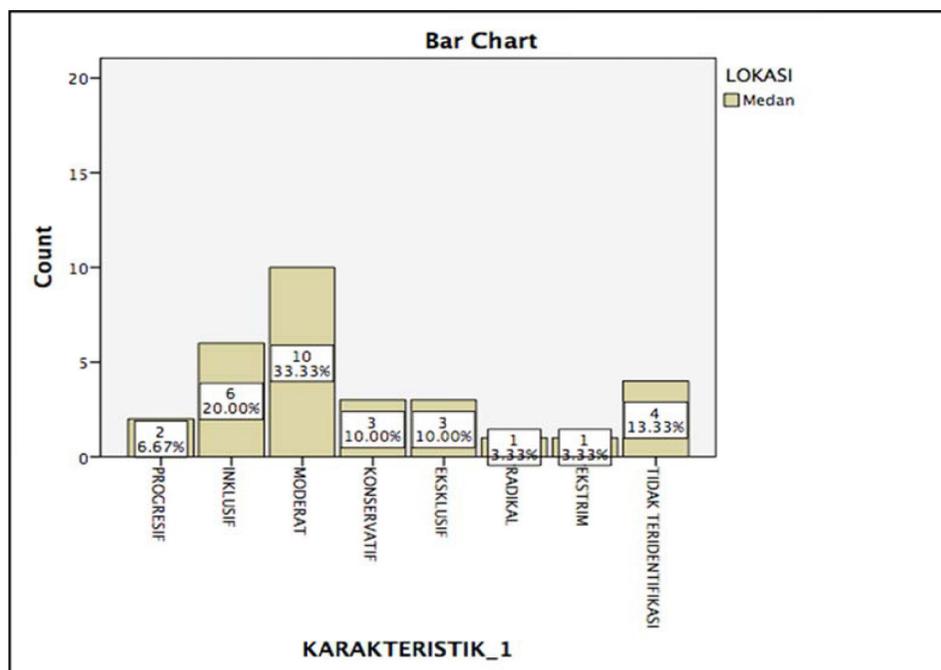
Sikap moderat Muhammadiyah, misalnya, dianggap semakin meluntur seiring dengan perdebatan isu-isu tertentu yang muncul dalam situasi panas percaturan politik dalam konteks pemilihan pimpinan dan pejabat di Indonesia. Hal ini, menurut beberapa penelitian, disebabkan munculnya varian-varian Muhammadiyah dikaitkan dengan politik yang berkembang (Efendi 2014). Isu-isu yang paling jelas menggambarkan itu adalah isu kepemimpinan nasional dan aliran keyakinan dalam internal Islam. Sikap ini nampak jelas dalam percaturan politik yang berbaur dengan isu keagamaan di Indonesia seperti dalam kasus dugaan penistaan agama oleh Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), yang memunculkan reaksi keras dari masyarakat bahwa Ahok melakukan penistaan agama dan harus diselesaikan secara hukum. Sebagian anggota Muhammadiyah yang dipengaruhi pemahaman radikal dan konservatif dari gerakan-gerakan transnational (Burhani, 2013) tampak aktif terlibat dalam reaksi.

Konservatisme semacam ini juga ditampilkan oleh ulama di lingkungan MUI Pusat di Jakarta. Beberapa penelitian menemukan bahwa terdapat pergeseran sikap keagamaan MUI pada masa sekarang ini. MUI yang didirikan untuk membantu pemerintah merespon isu-isu keagamaan, seiring dengan waktu, perubahan kepemimpinan dan situasi politik, berubah dari kecenderungannya memberikan dukungan terhadap pemerintah ke sikapnya yang menekankan pada koreksi terhadap pemerintah dan bahkan menampakkan sikap tidak searah dengan kebijakan pemerintah. Belakangan sikap MUI sering menunjukkan kecenderungannya yang populis dan Islamis (Burhanuddin 2007; Ichwan 2013), termasuk beberapa fatwa terkait dengan penodaan agama, seperti fatwa atas kasus Ahok. Pandangan MUI yang menegaskan penodaan agama oleh Ahok, misalnya, menginspirasi mobilisasi massa dalam aksi-aksi 'bela Islam' dan melatari pendirian forum yang ideologis, Gerakan Nasional Pembela Fatwa (GNPF). Sikap MUI ini dapat dijelaskan oleh tumbuhnya konservatisme di Indonesia secara umum, dan di Jakarta secara khusus.

4. Medan: Reservasi Islamis dan Islamisasi Pancasila

Narasi kebangsaan yang dikonsepsikan oleh ulama di kota Medan melibatkan kontestasi yang dinamis. Ulama dengan ragam kategorinya mempunyai persepsi keagamaan yang variatif sehingga

pada akhirnya memengaruhi pandangan mereka terhadap narasi kebangsaan. Patronase politik memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk kecenderungan keagamaan. Tanpa adanya tradisi keislaman yang mengakar kuat, kecenderungan keagamaan sangat dipengaruhi oleh isu-isu politik nasional dan lokal. Sebagai dampaknya, ada kecenderungan Islamisme yang menguat di Medan sebagai akibat tidak langsung dari menguatnya Islamisme di Indonesia akhir-akhir ini.



Grafik 8. Karakteristik ulama Medan

Ulama *mainstream* —kecuali ulama NU— dan sebagian ulama muda di Medan cenderung mendukung calon anggota legislatif dan calon pemimpin daerah/nasional yang Muslim bertujuan untuk memuluskan pelaksanaan nilai-nilai Islam. Semangat Islamisme menjelaskan orientasi sikap keagamaan dan politik mereka. Mereka tidak dengan tegas menginginkan pergantian sistem pemerintahan dengan sistem yang mereka anggap sesuai dengan sejarah politik Islam di masa awal (baca: khilafah) karena menyadari penggantian sistem Pancasila dengan khilafah akan menyalahi sejarah Indonesia. Oleh karena itu, mengislamisasikan Pancasila merupakan pilihan yang realistis.

Salah satu cara mereka untuk melakukan Islamisasi Pancasila adalah dengan mengambil satu bentuk sikap jika suatu saat dimungkinkan untuk mengembalikan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila, “Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Menurut mereka, hal ini tidak mengurangi sifat plural dan demokratis yang ada dalam sistem Pancasila. Argumentasinya, pengembalian tujuh kata itu khusus hanya untuk Muslim yang merupakan penduduk mayoritas, sehingga non-Muslim tetap tidak terganggu dengan penambahan tersebut. Dengan cara-cara seperti itu, mereka berharap meskipun lambang dan sistem negara adalah Pancasila dan UUD 1945, nilai-nilai Islam sudah masuk di dalamnya secara formal.

Ketika mayoritas ulama yang diwakili oleh ulama *mainstream* di Medan ingin melakukan Islamisasi Pancasila, pada saat yang sama keinginan itu juga paralel dengan keinginan untuk melakukan reservasi Islamis. Yang dimaksud dengan reservasi ini adalah melakukan dukungan caleg/cagub yang Muslim untuk mengagendakan Perda-perda yang bernuansa Islami menjadi lebih mudah. Mereka tidak peduli apakah yang didukung itu kapabel sebagai seorang anggota legislatif atau gubernur, yang penting mereka adalah Muslim.

Menguatnya Islamisme memengaruhi pembentukan narasi kebangsaan di kalangan ulama. Islamisme bahkan memberikan ruang bagi ulama *mainstream* untuk melakukan Islamisasi Pancasila sebagai usaha untuk membentuk Negara Republik Indonesia yang lebih Islamis. Islamisme populis di Medan membentuk otoritas diskursif untuk memasukkan siapa yang dianggap sebagai ulama yang benar dan ulama yang akan mengancam keutuhan NKRI yang notabene adalah ulama minoritas yang berbeda secara teologis. Di sisi lain, ulama minoritas dengan tegas menyatakan dukungannya terhadap NKRI sebagai bentuk kebangsaan yang final. Narasi kebangsaan merupakan ruang kontestasi keulamaan dalam membentuk narasi politik Islam.

Dari sudut pandang yang lain, kebangsaan merupakan panggung kontestasi narasi untuk mendapatkan otoritas keagamaan. Artinya, bagaimana kebangsaan dinarasikan oleh ulama memberikan pengaruh terhadap jemaahnya di majelis-majelis keagamaan. Kebangsaan menjadi perebutan narasi dan otoritas pada saat yang sama. Dalam pengalaman Muslim Medan, konservatisme yang

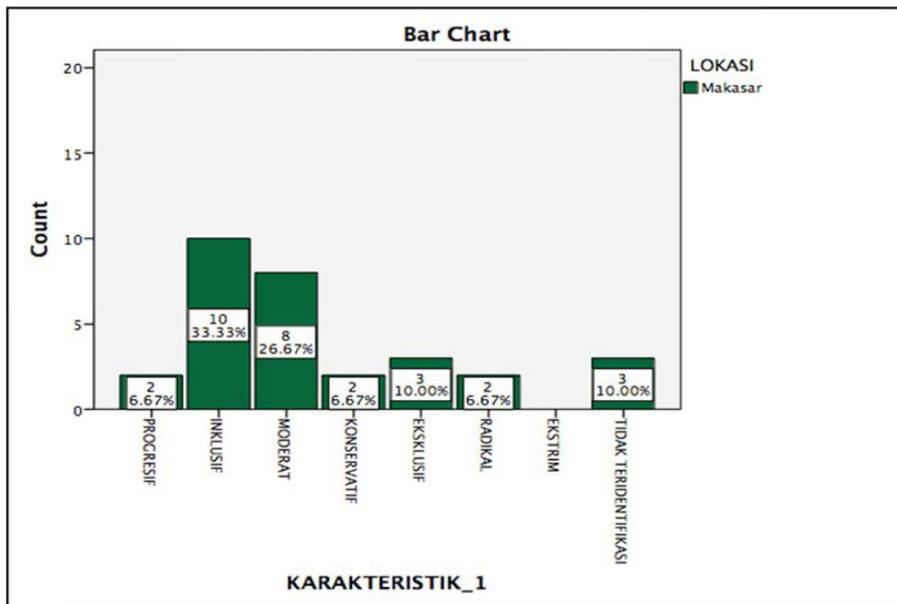
menguat menemukan kehadirannya yang paradok dan relatif cair sehingga secara perlahan telah bergeser ke arah yang lebih moderat. Hal ini merevisi tesis Martin van Bruinessen (2013) bahwa Indonesia mengalami kecenderungan konservatif yang semakin menguat. Dinamika keislaman dalam pengalaman ulama di Medan menunjukkan pergeseran Islamisme yang lebih akomodatif meskipun dibarengi dengan reservasi keislaman. Tentu saja, pergeseran akomodatif ini pada gilirannya sangat dikondisikan oleh ruang politik yang demokratis, meningkatnya ekonomi, dan keberhasilan ulama untuk memahami dan menjalani Islam secara relevan dan proporsional.

5. Makassar: Menerima Demokrasi dengan Setengah Hati

Kekhawatiran akan menguatnya gerakan Islamisme di Sulawesi Selatan sudah lama menjadi perhatian berbagai kalangan, termasuk pemerintah daerah. Pada tahun 2002, misalnya, pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan pernah mengadakan jajak pendapat terkait pemberlakuan Syariat Islam di wilayah ini. Jajak pendapat dilakukan oleh tim yang dibentuk oleh pemerintah provinsi, yakni Tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam Sulawesi Selatan (PKPSI Sulsel) yang melibatkan responden dari berbagai kalangan, di antaranya 24 orang bupati, 60 orang anggota DPRD, 81 pemuka agama, serta 60 tokoh masyarakat. Hasil jajak pendapat saat itu menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat (91,11%) menyatakan setuju dengan wacana penerapan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, meskipun mereka berbeda pendapat terkait format dan bentuk penerapan Syariat Islam itu sendiri. Hasil jajak pendapat menunjukkan bahwa 59 persen masyarakat menghendaki penerapan Syariat Islam secara struktural melalui peraturan perundang-undangan, 32 persen menyetujui penerapan Syariat Islam secara kultural tanpa harus melalui pembentukan peraturan perundang-undangan, sementara sembilan persen lainnya tidak memberikan ketegasan sikap (Juhani 2006; Mujiburrahman 2013).

Namun, temuan penelitian-penelitian terkait Islamisme di Sulawesi Selatan memiliki kecenderungan menyuguhkan hasil yang positif, di mana diyakini bahwa gerakan Islamisme yang berkembang dalam skala nasional di Indonesia tidak berdampak signifikan bagi terbentuknya gerakan serupa di Sulawesi Selatan. Beberapa penelitian

bahkan menyimpulkan bahwa pola gerakan yang berkembang di Sulawesi Selatan cenderung pada bentuk post-Islamisme yang lebih condong pada pola akomodatif terhadap sistem pemerintahan. Tidak ada indikasi masalah terkait penerimaan masyarakat Muslim di Sulawesi Selatan terhadap konsep negara-bangsa (Karim 2011). Penelitian BNPT sendiri tidak menunjukkan data bahwa aksi ekstremisme atau terorisme berkembang di Makassar. Gerakan Islamisme di Makassar diyakini hanya berkembang hingga pada level militansi dan radikalisme (Hidayah 2013). Hasil survei tidak mengindikasikan adanya sikap penolakan ulama terhadap konsep negara-bangsa, di mana 70% ulama berada pada spektrum progresif, inklusif, dan moderat.



Grafik 8. Karakteristik ulama Makassar

Penolakan terhadap demokrasi dan sistem negara-bangsa sendiri tidak bisa dilihat semata-mata dari ekspresi dan gerakan yang secara terang-terangan menghujat dan menolak demokrasi di ruang publik (Hilmy 2015, 441). Kuatnya sistem demokrasi di Indonesia serta penerimaan masyarakat luas terhadap sistem negara-bangsa membuat ruang gerak individu dan kelompok yang menolak sistem demokrasi sangat sempit. Meskipun diskursus terkait sistem alternatif selain demokrasi, termasuk sistem khilafah, ditengarai masih terus diperjuangkan oleh kelompok-kelompok tertentu, namun hingga saat

ini wacana menolak demokrasi di negeri ini tidak cukup populer untuk dikampanyekan.

Secara umum pandangan ulama Makassar terkait demokrasi dan negara-bangsa tidak mengindikasikan adanya penolakan terhadap sistem yang ada. Meskipun data survei dan hasil wawancara menunjukkan bahwa tidak ada ulama di Makassar dari semua kategori yang secara terbuka menolak Pancasila, baik sebagai dasar negara maupun sistem pemerintahan demokratis, namun hasil wawancara menunjukkan ada indikasi ambiguitas dalam pemahaman beberapa ulama terkait sistem demokrasi. Meskipun secara tegas para ulama menyatakan menerima sistem demokrasi, misalnya, dalam kenyataannya mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi.

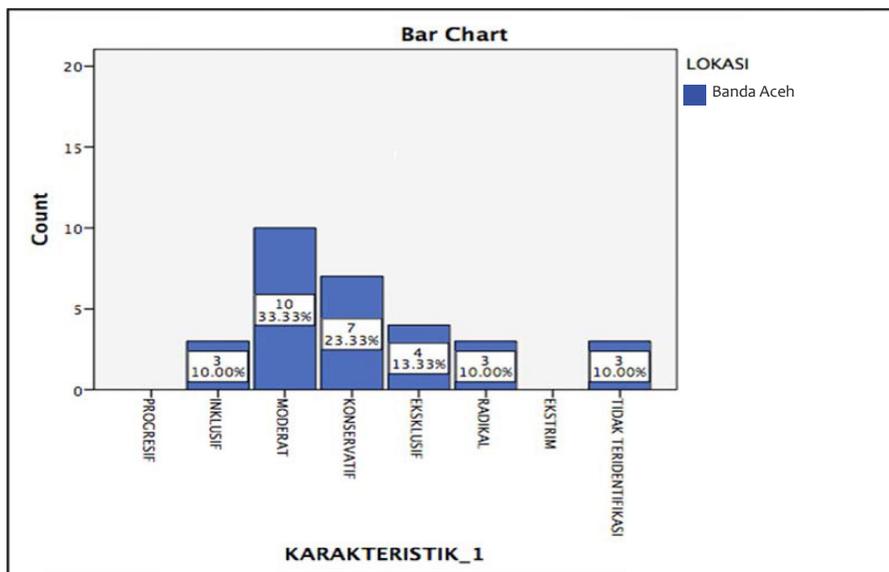
Fragmentasi muncul terkait penerimaan ulama terhadap sistem demokrasi, di mana mereka menerima sistem pada aspek tertentu namun mereka menolak aspek lain dari sistem yang ada. Sebagian lain menerima sistem secara bersyarat (*conditional acceptance*). Beberapa respon ulama bahkan mengindikasikan bahwa secara substansi sebenarnya mereka antisistem, namun mereka menerima semata-mata karena tidak ada kemungkinan menolak. Fakta bahwa demokrasi adalah satu-satunya sistem yang diterima membuat wacana menawarkan sistem lain, termasuk *khilafah*, tidak logis untuk ditawarkan pada level nasional. Sistem politik yang berkembang di Indonesia saat ini membuat wacana menolak demokrasi tidak banyak mendapat dukungan dari masyarakat. Dalam beberapa hal, menolak demokrasi bisa diartikan sebagai upaya bunuh diri yang kontraproduktif untuk dikampanyekan. Dalam hal ini, paham antisistem beberapa ulama lebih merupakan *hidden agenda*, dimana kemungkinan resonansinya ditentukan oleh faktor ada atau tidaknya kesempatan untuk mengartikulasikannya di kemudian hari.

B. ULAMA DI KOTA-KOTA ISLAM ARUS UTAMA

1. Banda Aceh: Ulama, Negara-bangsa, dan Etnonasionalisme Religius

Jumlah ulama akseptasionis di Banda Aceh yang besar (66,66%) memunculkan pertanyaan, mengingat Aceh adalah daerah yang selalu bergolak di masa lalu, diwarnai dengan pemberontakan Darul Islam

dan GAM, dan pelanggaran HAM yang sampai saat ini tidak pernah terungkap. Fakta ini menimbulkan kesan bahwa kedua gerakan itu tidak terlalu berpengaruh pada kalangan ulama. Namun, ulama rejeksionis juga masih cukup tinggi, yakni 23,33%. Revolusi di banyak negara bukan dilakukan oleh kelompok mayoritas, tetapi oleh minoritas militan. Yang menjadi masalah adalah minoritas rejeksionis di Banda Aceh ini tidaklah militan.



Grafik 9. Karakteristik ulama Banda Aceh

Fenomena cukup tingginya ulama rejeksionis ini dapat dilihat dalam dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, ini menunjukkan meningkatnya kecenderungan rejeksionisme di kalangan ulama, dengan asumsi bahwa sebelumnya ulama dapat terpasifikasi secara signifikan selama masa Orde Baru, dan kemudian justru menguat akhir-akhir ini. Namun, ada kemungkinan kedua, yakni data itu justru merefleksikan menurunnya rejeksionisme di kalangan ulama, mengingat bahwa dulu pernah terjadi dua pemberontakan Darul Islam dan GAM yang sisa-sisanya tidak begitu saja dapat dihapus dengan mudah. Artinya, sebelumnya tingkat rejeksionismenya sangat besar, dan akhir-akhir ini justru berkurang karena perubahan-perubahan politik yang terjadi di Aceh, seperti berakhirnya konflik GAM-Jakarta dan penerapan syariat Islam secara resmi yang bersifat “top-down”. Jika yang pertama yang benar, maka ini menunjukkan bahwa politik syariah

tidak efektif, karena justru mengentalkan etnosentrisme religius yang berhadapan dengan konsep negara-bangsa dalam pola baru, tidak lagi secara bersenjata, namun dengan penegasan independensi dan *self-governance*, yang itu dilakukan dengan justifikasi perangkat perundang-undangan yang dibuat oleh Jakarta. Jika kemungkinan kedua yang terjadi, maka itu menunjukkan bahwa de-ekstremisasi dan deseparatisasi Orde Baru dan pemerintahan pasca-Orde Baru sukses. Namun, sayang tidak ada penelitian sebelumnya yang mengukur tingkat penerimaan dan penolakan atas konsep negara-bangsa ini pada saat konflik atau/dan segera setelah konflik sehingga tidak dapat kita mengklaim apakah tingkat rejeksionismenya meningkat atau justru menurun.

Sejarah menunjukkan bahwa kecenderungan aksepsionisme dan rejeksionisme itu dinamis, kadang menaik dan kadang menurun, sangat tergantung pada konteksnya. Saat awal kemerdekaan, aksepsionisme ulama terhadap negara-bangsa Indonesia sangat besar sehingga sejumlah ulama Aceh memfatwakan bergabungnya Aceh kepada RI, namun dengan harapan dapat menerapkan syariat Islam dalam konteks RI. Saat Soekarno menjanjikan kemungkinan itu, ulama memobilisasi masyarakat Aceh untuk memberikan donasi uang dan perhiasan yang sangat besar untuk membeli pesawat terbang sipil pertama dan, konon, emasnya untuk puncak Monas. Namun, aksepsionisme ini berubah menjadi rejeksionisme saat Sukarno mengingkari janjinya tidak menyetujui penerapan syariat Islam. Ini berujung pada pemberontakan Darul Islam (DI) yang dipimpin oleh Daud Beureueh. DI memang akhirnya dapat ditaklukkan pada 1962. Akan tetapi, rejeksionisme itu tidak menurun, dan justru menaik saat pemberontakan lain juga muncul, yakni Gerakan Aceh Merdeka yang dipimpin oleh Tgk Hasan Tiro pada 1976. Pemberontakan ini sangat lama, dan memakan korban sangat besar, dan baru berakhir setelah MOU Helsinki pada 2005 (Aspinall 2005; Morfit 2007), tujuh tahun setelah Soeharto turun.

Namun, sebelum konflik itu berakhir, ada dua hal yang telah dilakukan Jakarta terhadap Aceh. *Pertama*, proses deekstremisasi dan de-separatisasi baik melalui cara-cara lunak, maupun keras. Cara lunak dilakukan dengan menginkorporasi sebagian ulama aksepsionis dengan mengakomodasi mereka ke dalam Majelis Ulama Indonesia,

Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama) Golkar, dan upaya-upaya lain. Cara kekerasan dilakukan dengan cara bersenjata, seperti dalam kasus Teungku Bantaqiah (Ahsan 2017). *Kedua*, Jakarta telah menyetujui penerapan syariat Islam sejak 1999 dan kemudian menerapkan secara resmi pada 2001. Pertemuan-pertemuan antara tokoh keagamaan Aceh dan pemerintah pusat dilakukan baik di Aceh maupun di Jakarta (Miller 2009). Hal ini dianggap sebagai bagian dari pendekatan keamanan untuk meraih hati masyarakat dan elit keagamaan Aceh, dalam menghadapi GAM, yang memang tidak mempunyai agenda penerapan syariat Islam secara resmi (Kingsbury, 2007; Ichwan, 2007).

Dalam konteks dinamika persepsi ulama di atas, proses de-ekstremisasi dan de-separatisasi pada satu sisi dan penerapan syariat Islam pada sisi lain cukup berhasil mengubah persepsi ulama Aceh terhadap negara-bangsa (NKRI), tetapi tidak sepenuhnya tuntas. Cukup berhasil karena dua alasan. *Pertama*, tidak muncul ulama-ulama yang melanjutkan perjuangan Darul Islam untuk mendirikan Negara Islam Indonesia, Negara Islam Aceh, atau Kerajaan Islam Aceh. Penelitian ini menunjukkan tidak adanya ulama yang teridentifikasi ekstrem, yakni aktif pro-kekerasan, antisistem, intoleran, dan antikewargaan. Ini membuat ideologi Islamisme yang menolak total konsep negara-bangsa Indonesia tidak menjadi ideologi dominan dan hegemonik. *Kedua*, sedikitnya ulama yang bergabung dan mendukung perjuangan GAM. Hal ini nanti terlihat jelas saat eks-GAM mendirikan partai politik lokal Partai Aceh (PA) dan organisasi ulama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pada 2009. Sangat sedikit ulama bergabung dengan partai ini. Ulama-ulama dayah bahkan banyak mendukung partai lokal lain, Partai Daulat Aceh, walaupun partai ini nanti tidak mampu bertahan.

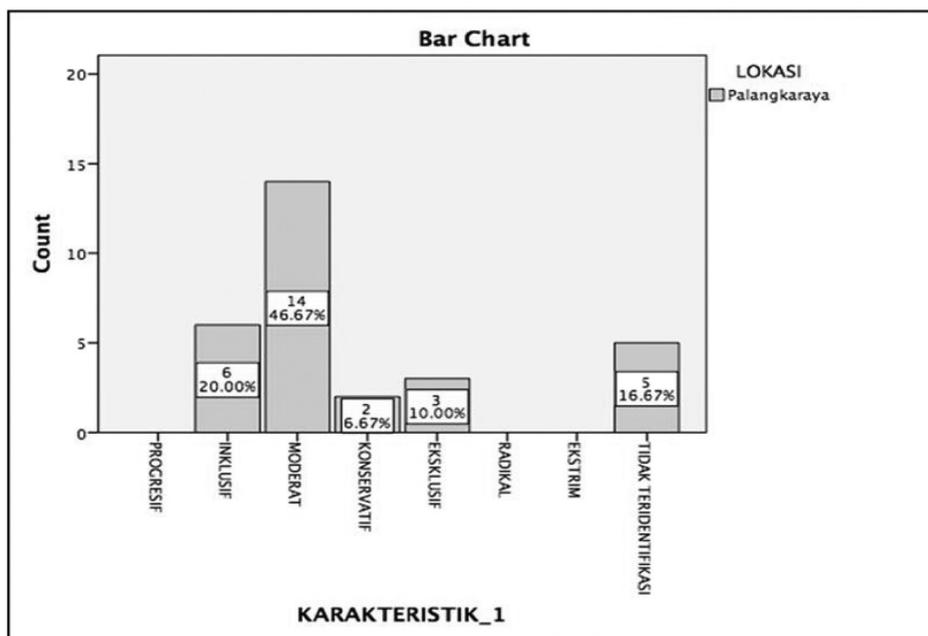
Absennya ulama progresif, dalam konteks Aceh yang menerapkan syari'ah, dapatlah dipahami, karena umumnya ulama--berbeda dari intelektual--mendasarkan pemikirannya atas teks dan berhati-hati terhadap pemikiran baru dan kritis. Selain itu, tidak terdeteksinya ulama progresif di antaranya karena *mainstream* pemikiran ulama Aceh adalah Ahlussunnah Wal-Jemaah berbasis dayah, dan/atau perguruan tinggi Aceh yang tidak mengembangkan paham keislaman progresif, dan ada stigma pemikiran progresif sebagai pemikiran

yang menyimpang dari syariat. Beberapa kasus persekusi terhadap pemimpin keagamaan lokal karena dituduh menyimpang juga dapat menghantui kemungkinan pemikiran yang berbeda. Ada juga yang rumahnya hancur, pesantrennya dibakar, dan bahkan mati terbunuh. Progresifitas pemikiran dapat saja dituduh menyimpang atau sesat. Hal ini yang membuat gagasan demokratisasi dan HAM yang biasanya diusung oleh kelompok progresif hanya didukung oleh cendekiawan dan aktivis hak kemanusiaan dan perempuan, dan sedikit sekali ulama yang mengadvokasinya. Hal ini juga yang menyebabkan interpretasi kontekstual terhadap syariah dan negara-bangsa sulit berkembang di kalangan ulama.

Yang harus digarisbawahi dari kasus Banda Aceh ini, dan Aceh secara umum, adalah upaya de-ekstremisasi dan deseparatisasi itu cukup berhasil, namun tidak atau belum sepenuhnya tuntas, karena luka-luka masa konflik tidak sepenuhnya dapat terobati, sementara upaya keadilan terhadap pelanggaran HAM pada masa konflik hanya berjalan di tempat, walaupun lembaga yang mengurusnya sudah didirikan. Jika etnonasionalisme GAM dulu menuntut kemerdekaan, maka saat ini Aceh menjadi “provinsi rasa negara”, dan jika DI dulu menuntut negara Islam, Aceh kini adalah pemerintahan yang didasarkan atas syariah yang masih menjadi bagian dari NKRI. Konsep ini tidak sepenuhnya mampu menghapus rasa “kebangsaan” masyarakat Aceh, dan tidak juga mampu menghapus secara penuh keinginan mereka untuk menerapkan sistem politik Islam. Namun, kedua *desires* itu dapat terkanalisasi dengan konsep “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI”. Hal ini menjadikan demokratisasi pascaotoritarianisme dan pascakonflik di Aceh mengarah pada syariatisasi birokrasi (menjadikan birokrasi lebih syar’i) dan birokratisasi syariah (menjadikan syariah lebih birokratis) pada satu sisi dan syariatisasi masyarakat pada sisi lain. Proyek “nanggroe syariah dalam bingkai NKRI” sebenarnya adalah penerjemahan etnonasionalisme religius dalam bentuknya yang “lunak”, bukan dalam bentuknya yang “keras” seperti yang dilakukan Daud Beureueh dan Darul Islam. Maka, yang terjadi adalah kanalisasi Islamisme dalam konteks etnonasionalisme religius. Dengan konsep ini ideologi Islamis tidak mengarahkan dirinya pada pembentukan negara Islam, tetapi provinsi Islami, “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI”.

2. Palangka Raya: Ulama dan Narasi “Politik Perbedaan”

Mayoritas ulama di Palangka Raya menerima gagasan negara-bangsa terutama di dalam dimensi prosistem dan antikekerasan, namun menunjukkan reservasi terhadap dimensi toleransi dan kewargaan. Reservasi yang dimaksud di sini adalah penerimaan yang tidak total atau bersifat terbatas terhadap konsep negara-bangsa —yang di dalam penelitian ini diletakkan dalam empat dimensi yaitu prosistem, antikekerasan, toleransi dan kewargaan. Reservasi sebagian besar ulama di Palangka Raya terhadap dimensi toleransi dan kewargaan di Palangka Raya tidak bisa dilepaskan dari historitas dan kreasi negara-bangsa yang tidak menyeluruh di Kalimantan Tengah, di mana wacana etnisitas lebih kuat ketimbang wacana kewargaan (*civic*). Reservasi atau penerimaan terbatas tersebut terutama di dalam isu hubungan antaragama khususnya Islam-Kristen dan minoritas agama. Meskipun menerima keabsahan pemimpin non-Muslim yang terpilih secara elektoral, namun kebanyakan mereka menyatakan bahwa kepemimpinan non-Muslim cenderung mengesampingkan aspirasi dan kepentingan umat Islam. Demikian juga halnya dengan minoritas agama.



Grafik 10. Karakteristik ulama Palangka Raya

Sikap mayoritas ulama Palangka Raya yang menolak eksistensi dan ekspresi minoritas agama khususnya kelompok internal Islam seperti Ahmadiyah dan Syiah juga menggambarkan reservasi yang signifikan dalam isu kewargaan. Mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah. Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syiah tampak sejalan dengan temuan Jeremy Menchik (2016) yang mengatakan bahwa mayoritas ulama NU, Muhammadiyah, dan PERSIS menerima perbedaan agama, namun menolak perbedaan dalam internal agama. Menurut Menchik, ihwal ini terkait dengan bangunan negara-bangsa Indonesia yang tidak dilandasi oleh sekularisme, melainkan nasionalisme ketuhanan (*godly nationalism*).

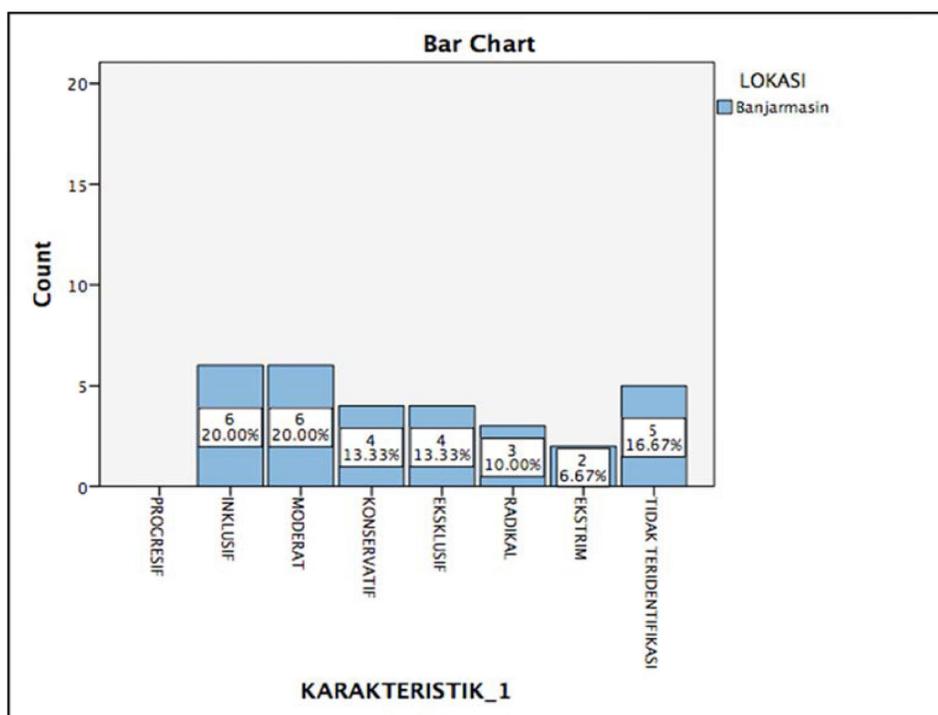
Selain itu, wacana keagamaan juga terkait erat dengan etnisitas. Hubungan antara etnik dan agama ini sering kali sejajar, namun kadangkala yang satu mengatasi yang lain. Walaupun faktanya tidak demikian, Islam umumnya diidentikkan dengan etnis Banjar. Sementara itu, Kristen Protestan jamaknya diasosiasikan dengan etnis Dayak. Meskipun demikian, asosiasi ini tidak selalu stabil. Konflik Sampit membuktikan bagaimana identitas etnis (dalam hal ini Dayak) mengatasi identitas agama (dalam hal ini Islam). Namun, dalam isu kepemimpinan daerah, isu agama tampak mengatasi etnisitas. Dalam konteks ini, kebanyakan Dayak Bakumpai lebih mengedepankan isu agama ketimbang isu etnisitas.

Paradoks dan ambivalensi negara-bangsa di Palangka Raya ini juga tidak bisa dilepaskan dari historisitas terbentuknya provinsi Kalimantan Tengah di akhir tahun 1950-an yang dalam istilah Klinken (2006) lebih kuat bangunan-negara (*state-building*) daripada bangunan-bangsa (*nation-building*)-nya. “Bangunan-negara” lebih bersifat administratif dan ambivalen. Meskipun menjadi bagian dari NKRI, wacana etnisitas lebih kuat daripada wacana kewargaan (*civic*).

Meskipun demikian, kasus Palangka Raya juga memperlihatkan, meminjam istilah Partha Chatterjee, ‘politik perbedaan’ (*politics of difference*) dengan narasi pemerintah pusat mengenai negara-bangsa. Pengalaman sejarah yang berbeda mengenai ‘bangsa’ menampilkan bentuk-bentuk modular yang berbeda pula. Akibatnya, hubungan antara agama dan etnisitas di Palangka Raya menjadi krusial dan kompleks, namun juga cair.

3. Banjarmasin: Ruang-ruang Reservasi

Di kalangan ulama Banjarmasin terdapat keengganan untuk menerima secara penuh konsep-konsep turunan negara-bangsa, terutama dalam isu toleransi dan kewargaan. Keengganan ini tidak dapat sepenuhnya ditafsirkan sebagai penolakan terhadap negara bangsa, namun menjadi ruang reservasi dan sekaligus menciptakan varian heterodoksi terhadap 'doxa' negara-bangsa. Ruang-ruang reservasi tersebut, setidaknya dapat dilihat dalam beberapa keadaan berikut.



Grafik 11. Karakteristik ulama Banjarmasin

Pertama, kuatnya konsepsi keadilan proporsional (pemahaman keadilan yang didasarkan pada proporsi jumlah untuk menentukan hak dan kewajiban seorang warga) sebagai pisau bermata dua, yakni isu hubungan mayoritas-minoritas dan paradoks HAM, pada sebagian informan. Di satu sisi, keadilan proporsional memberikan hak yang seimbang kepada setiap kelompok masyarakat dalam demokrasi sesuai jumlah populasinya. Pada saat yang sama, keadilan proporsional justru

menghilangkan hak asasi yang melekat pada individu-individu warga negara karena entitas kemanusiaannya, bukan dalam hubungannya dengan manusia yang lain berdasarkan jumlah. Paradoks dalam keadilan proporsional terdapat pada pemahaman hak kewajiban yang didasarkan pada asumsi mayoritas dan minoritas, sementara demokrasi dalam negara-bangsa menghargai setiap individu sebagai entitas tunggal yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan individu-individu yang lain, tanpa memperdulikan predikat mayoritas ataupun minoritas.

Kedua, ruang reservasi terjadi karena adanya jarak antara pemahaman konseptual para ulama tentang negara-bangsa dan persepsi mereka terhadap praktik politik yang sedang berlangsung saat ini, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Secara konseptual, hampir tidak ditemukan pernyataan yang secara eksplisit, bahkan implisit, menolak konsep negara-bangsa. Pada saat yang sama, penerimaan tersebut oleh beberapa ulama disertai penolakan terhadap beberapa praksis dari konsep turunannya, seperti konsep *ulil amri*. Penolakan tersebut dilandaskan pada penilaian pemerintah saat ini yang dianggap belum memenuhi kategori *ulil amri*.

Ketiga, berbeda dengan pola reservasi kedua yang menunjukkan pemahaman konseptual yang mendalam, namun tidak serta merta berhubungan dengan persepsi mereka terhadap praktik politik yang ada, beberapa tokoh agama Banjar memang tidak memiliki pemahaman yang mendalam terhadap konsep negara-bangsa maupun fikih politik dalam Islam. Kondisi ini menjelaskan munculnya pemahaman yang reservatif di kalangan mereka. Terkait kepemimpinan nasional, misalnya, seorang tokoh memandang pemerintahan di Indonesia tidak dapat dikategorikan sebagai *ulil amri* semata-mata karena Indonesia bukan negara Islam. Sekalipun demikian, pemerintahan ini tetap dianggap sah karena Indonesia memang tidak berdasar kepada Islam.

Keempat, ruang reservasi terbentuk karena adanya jarak antara referensi konseptual dan referensi literatur keislaman kontemporer, termasuk media digital (misalnya terkait isu HAM dan konspirasi non-muslim, pemimpin perempuan). Pada ruang reservasi yang kedua, telah terungkap bahwa pemahaman konseptual terhadap negara bangsa pada sejumlah informan kadang berjarak dengan persepsi

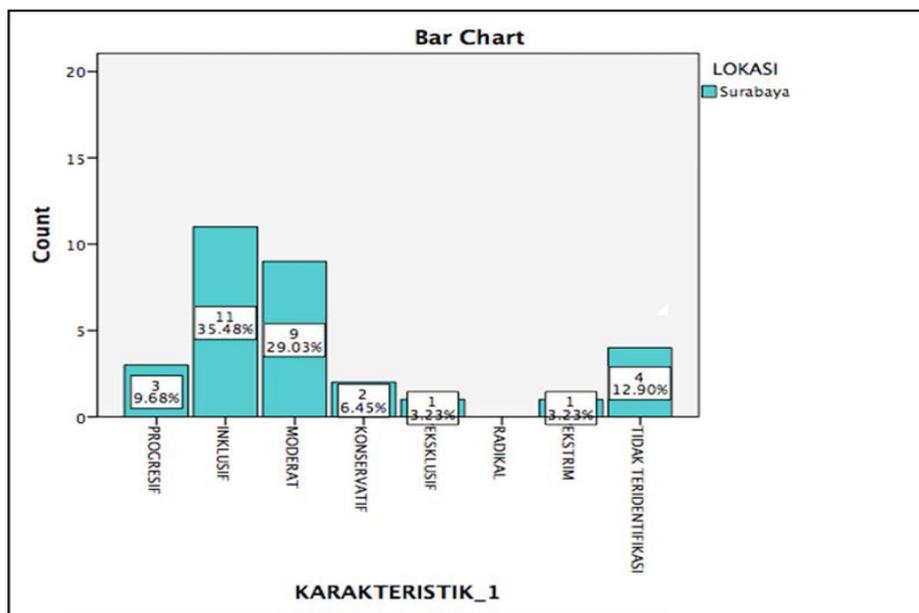
mereka terhadap praktik politik yang ada. Persepsi terhadap politik praktis tersebut dibentuk antara lain oleh referensi literatur keislaman. Seorang informan dengan fasih menjelaskan konsep kenegaraan dalam Islam dengan merujuk kepada literatur keislaman klasik. Namun, ketika pertanyaan wawancara diarahkan pada kontekstualisasi konsep-konsep kenegaraan Islam tersebut dengan isu-isu kontemporer, semisal isu HAM dan pemimpin non-Muslim, informan tersebut tidak lagi merujuk ke kitab-kitab primer tersebut, tetapi ke barisan kecil buku-buku terjemahan ke bahasa Indonesia yang sebagian besar adalah buku-buku karangan tokoh Islamis dari Timur Tengah, seperti al-Albani, al-Nabhani, dan A'id al-Qarni. Tanpa spesifik merujuk kepada buku tertentu, informan tersebut hanya merujuk bahwa isu semisal HAM adalah isu bentukan Barat untuk menguasai umat Islam.

Kelima, reservasi muncul karena posisi teologis kalangan Islamis terhadap konsep kepemimpinan dalam Islam secara khusus. Fenomena ini terjadi pada dua kasus dari individu dengan afiliasi kelompok yang berbeda. Kasus pertama terjadi posisi seorang ulama Salafi terkait kepemimpinan non-Muslim dan ketaatan kepada ulil Amri. Dalam isu ketaatan kepada ulil amri, informan secara tegas menyatakan kewajiban ketaatan mutlak, sebagai perintah hadis. Ulama yang bersangkutan mendasarkan pendapatnya kepada hadis yang memerintahkan ketaatan sepenuhnya kepada pemimpin sekalipun dia seorang hamba Ethiopia. Hamba Ethiopia ini dimaknai lebih luas sampai mencakup non-Muslim, ketika dia menjadi pemimpin maka dikenai hukum untuk ditaati sebagai ulil amri. Pada saat yang sama mereka membatasi kebolehan mengangkat pemimpin non-muslim, hanya ketika tidak ada pilihan lain yang beragama Islam. Seorang Muslim wajib memilih pemimpin Muslim sekalipun dengan kualifikasi yang lebih rendah dari calon pemimpin non-Muslim.

Kasus lain adalah kepemimpinan perempuan dalam pandangan seorang ustazah Tarbiyah yang menyatakan penerimaan penuh terhadap konsep negara-bangsa sebagai kesepakatan bersama, dan kesamaan hak semua warga bangsa untuk diangkat sebagai pemimpin, termasuk perempuan. Sekalipun demikian, dia tidak dapat menerima kepemimpinan perempuan karena “ancaman” hadis tentang kehancuran ketika suatu bangsa dipimpin perempuan.

4. Surabaya: Fragmentasi, Negosiasi dan Reservasi Ulama tentang Negara-Bangsa

Secara umum penerimaan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat kuat kendati hampir seluruhnya juga memiliki catatan (reservasi) yang beragam dan sebagian berupaya menawar dalam hal-hal tertentu. Penerimaan tersebut sifatnya bisa ideologis (*ideological acceptance*), yakni menerima berdasarkan prinsip, tapi juga bisa realistis (*realistic acceptance*), yakni penerimaan karena keadaan atau realitas. Penerimaan ulama Surabaya pada prinsip antikekerasan —yakni menolak keabsahan penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan— tergolong sangat tinggi. Prinsip antikekerasan sebagai bagian dari konsep negara-bangsa secara umum disetujui, tetapi lagi-lagi terdapat pandangan-pandangan yang terkesan tidak konsisten dalam hal ini terutama dalam kaitannya dengan sikap terhadap kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat. Jadi, kendati ada keragaman, penerimaan ulama Surabaya terhadap prinsip negara-bangsa secara umum sangat tinggi.



Grafik 12. Karakteristik ulama Surabaya

Persoalan muncul terkait prinsip toleransi dan kewarganegaraan yang menekankan pada kesetaraan dan keadilan hak dan kewajiban

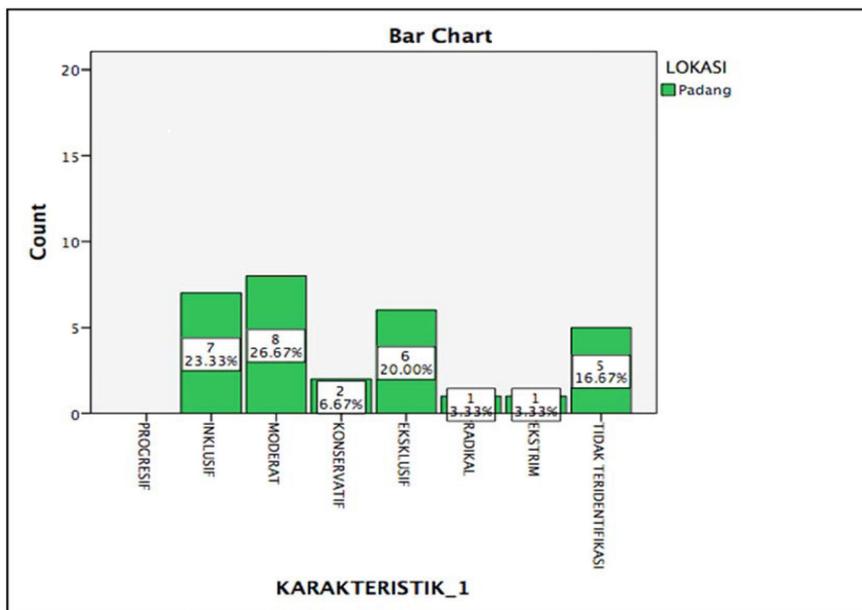
bagi setiap warga negara termasuk bagi kelompok-kelompok minoritas. Negosiasi dan catatan yang paling banyak diberikan para ulama Surabaya pada umumnya menyangkut dua hal itu. Toleransi terbatas (*partial tolerance*) dan penerimaan prinsip kewargaan yang setengah hati (*limited acceptance*), yang terkadang tidak konsisten, ambigu bahkan paradoks menjadi catatan penting dalam pandangan ulama Surabaya terhadap negara-bangsa kendati catatan lain juga cukup banyak.

Tingginya angka penerimaan ulama Surabaya terhadap negara-bangsa itu dapat dipahami dengan mudah dengan menilik sejarah keislaman dan kebangsaan yang “menyatu” di Surabaya. Resolusi Jihad 22 Oktober 1945 dan Perang Surabaya 10 November 1945 merupakan monumen sejarah yang menunjukkan kuatnya sentimen nasionalisme di kalangan umat Islam khususnya di kalangan ulama dan santri. Surabaya juga merupakan salah satu simpul transportasi baik darat, laut, maupun udara bagi wilayah-wilayah sekitarnya di tanah air. Karakter kosmopolitan kota ini telah nampak sejak masa-masa jauh sebelum kemerdekaan. Ini menjadi penjelasan yang tak kalah penting mengenai kuatnya penerimaan masyarakat kota ini terhadap prinsip-prinsip yang terkandung dalam konsep *nation-state*. Namun, beberapa peristiwa terorisme atas nama agama yang menimpa kota Surabaya beberapa waktu terakhir juga memunculkan sejumlah pertanyaan terkait kemungkinan penetrasi kelompok-kelompok radikal yang antisistem di kota provinsi yang menjadi ‘basis’ NU tersebut.

5. Padang: Politik Identitas dalam Ruang Keulamaan

Ulama kota Padang dapat dibilang sangat lekat dengan religiositas keislaman, seperti terlukiskan sejak kedatangan Islam dan pertemuannya dengan adat istiadat Minang, hingga pada perjuangan Tuanku Imam Bonjol serta inisiasi PRRI/Permesta, adalah sisi-sisi historisitas kedekatan Islam dan masyarakat Minang. Religiositas tersebut berkelindan dengan Islam politik dalam pelbagai tingkat dan kepentingan. Penerimaan ulama kota Padang pada konsep negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya dapat dilihat dari kerangka sikap akomodatif antara agama dan negara yang dihubungkan dengan unsur lokalitas. Pepatah *adat menurun, syara’ mendaki*, yang digenggam ulama Minang sebagai poin keselarasan antara kemusliman

(Muslimness) dan nalar kewargaan teramati cukup efektif dan efisien untuk moderasi keislaman di kota Padang.



Grafik 13. Karakteristik ulama Padang

Persoalan politik identitas, seperti tercermin dalam dimensi reservasi, kontestasi, dan negosiasi terhadap konsep negara-bangsa menguatkan argumen bahwa keindonesiaan-keislaman tetap dalam tataran diterima serta dikonstruksikan dalam alam pikir warga negara. Di tengah-tengah konstruksi identitas keislaman-keindonesiaan itu, tentu tidak terlepas dari varian-varian kepentingan politik dengan dasar pijakan jargon dan simbol agama, seperti pada formalisasi *syariat Islam* dan sikap tegas pada isu-isu program pemerintah seperti imunisasi.

Konteks historis membuktikan bahwa persoalan NKRI dan Pancasila yang berbhinneka Tunggal Ika sebagai platform penting negara-bangsa, seperti teramati pula pada observasi dan wawancara tokoh ulama kota Padang, sudah lama dipahami dan dimaknai secara mendalam dalam alam pikir masyarakat Minang di tengah-tengah sikap eksklusivitas, konservatif, dan pandangan radikal di kalangan beberapa ulama pada konsep negara-bangsa, di mana definisi karakter radikal di sini merujuk pada sikap aktif pada konteks dimensi intoleransi

serta tidak sepenuhnya menyepakati klausul kewargaan.

Dengan demikian, pergulatan di dalam tubuh lembaga ulama itu sebenarnya adalah gambaran politik identitas yang terjadi pada ruang sosio-politik (baca: *political Islam*) yang berkelindan dengan aspirasi, kepentingan, dan keberpihakan pada aspekual religiositas—penegakan syariat Islam. Ditunjang dengan latar pesantren dan moderasi organisasi keislaman, ulama kota Padang memainkan peran sentral sebagai penopang klausul negara-bangsa. Mereka menjalankan fungsi sebagai arus penyeimbang ketegangan antara persoalan agama dan negara, termasuk sikap kepada minoritas beragama. Visi ini, dalam penuturan Menchik (2014, 621), menyeimbangkan hak individu, kelompok keagamaan, keragaman kepercayaan, serta ketaatan pada Tuhan. Ia adalah porsi utama dan fundamental sebagai warna paling terang yang diyakini sebagai bagian dari wacana keindonesiaan-keislaman.

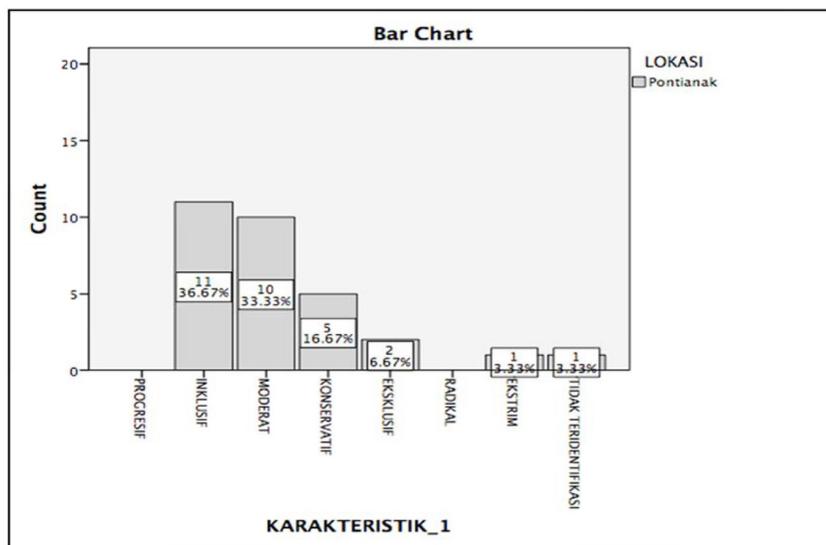
Politik identitas teramati cukup kentara dalam ruang keulamaan kota Padang yang umumnya moderat. Faktor ini seakan ‘menunda’ karakter moderat ulama Padang. Dalam praksisnya, otoritas yang inklusif dan moderat tersebut dapat tumbuh bersama dengan yang eksklusif. Terdapat sikap konfrontatif serta gagasan kontestatif sebagai titik pisah, namun terdapat pula sikap negosiatif sebagai titik temu yang tercermin pada beberapa isu politik keagamaan lokal maupun nasional. Dalam tataran sosiologis-antropologis ini, konsep negara-bangsa menjadi fragmen diskursif, di mana yang inklusif mendorong sikap ulama ke arah keislaman-keindonesiaan moderat untuk masa depan Indonesia, dan berhimpitan dengan aspirasi dan suara kepentingan yang digaungkan oleh otoritas Islamis-pasifis dan bercorak eksklusif yang kental.

C. ULAMA DI KOTA-KOTA MUSLIM MINORITAS

1. Pontianak: Islamisme dan Tantangan Toleransi dan Kewargaan

Secara garis besar, ulama Pontianak menunjukkan sikap positif terhadap gagasan negara-bangsa. Pancasila dan demokrasi diterima dengan baik. Namun, sikap dan pandangan monolitik ulama tentang nasionalisme mengalami perubahan pasca-Reformasi. Hadirnya kebebasan berpendapat dan berekspresi telah memungkinkan suara-

suara kritis terhadap nasionalisme seringing dengan masuknya aktor-aktor baru dalam dakwah Islam di Pontianak. Fragmentasi otoritas politik dan agama mengubah gambaran monolitik tersebut.



Grafik 14. Karakteristik ulama Pontianak

Pontianak, dan juga Kalimantan Barat secara umum, dikenal sebagai wilayah dengan jumlah pemeluk agama minoritas yang tinggi. Sejarah mencatat bahwa keragaman agama dan suku menjadi salah satu kekuatannya. Keragaman inilah yang menjelaskan bagaimana persepsi ulama Pontianak membangun persepsi dan pandangan tentang negara-bangsa. Kenyataan keragaman agama menjadi pertimbangan penting mereka untuk memilih bentuk negara-bangsa Pancasila dan NKRI daripada, misalnya, negara Islam. Pandangan mereka tentang minoritas non-Muslim pun tergolong progresif, dalam arti bahwa mereka bersikap anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan menghargai hak-hak kewarganegaraan. Namun, tampak pula mulai terdapat kerentanan dalam hubungan antara mayoritas Muslim dan minoritas non-Muslim. Toleransi beragama mulai tergerus pada aspek tertentu, misalnya dari kebiasaan mengucapkan selamat hari raya kepada non-Muslim. Kurangnya sikap toleran sebagian ulama Pontianak terhadap minoritas Muslim yang dipandang menyimpang dari versi Islam yang benar tampak dipengaruhi oleh wacana umum yang berkembang di seluruh Indonesia.

Sikap ulama Pontianak terhadap minoritas tampak ambigu. Sikap keras ditunjukkan terhadap minoritas yang dianggap tidak sesuai dengan “Islam yang benar” atau dinyatakan sesat. Hal serupa tidak terjadi pada minoritas yang dianggap berada dalam batas “Islam yang benar” tersebut. “Yang benar” di sini bisa diartikan sebagai Islam Sunni yang merupakan Islam *mainstream* di Indonesia. Jadi, minoritas Salafi atau Jamaat Tabligh, misalnya, tidak dinyatakan sesat dan dianggap masuk dalam Islam Sunni. Sejak berdirinya, MUI memainkan peran penting dalam melahirkan fatwa-fatwa tentang kelompok-kelompok minoritas Muslim ini. Fatwa-fatwa ini berpengaruh besar di masyarakat sebagaimana terlihat dalam berbagai kasus, mulai dari kekerasan terhadap jemaat Ahmadiyah, Lia Eden, hingga Gafatar. Data survei menunjukkan lebih 57% dari tiga puluh responden mendukung fatwa-fatwa sesat MUI.

Dengan membandingkan fatwa tentang Syiah dan Ahmadiyah, kita bisa melihat ambiguitas MUI terhadap keduanya. MUI secara tegas menyatakan Ahmadiyah sesat, namun belum menyatakan sesat pada Syiah. MUI, melalui fatwa yang dikeluarkan pada 1984, hanya memperingatkan perbedaan-perbedaan antara Syiah dan Sunni dan bahayanya Syiah jika masuk ke Indonesia. Fatwa tentang Syiah ini tampak berpengaruh pada sikap para pemimpin agama ataupun ulama di luar MUI. Sikap MUI ini terefleksikan pada sikap ulama Pontianak terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Penolakan mereka terhadap Ahmadiyah sangat tinggi. Fatwa MUI tentang sesatnya Ahmadiyah tampak sangat berpengaruh kuat pada penolakan tersebut (Fatwa MUI Nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005).

Sebagian ulama Pontianak memilah antara persoalan teologis dan kewargaan. Dalam hal teologis, mereka tidak memberikan toleransi sama sekali terhadap Ahmadiyah. Sikap teologis ini menimbulkan sikap ambigu dalam memandang hak-hak kewargaan dan penyelesaian terhadap kasus Ahmadiyah. Di sisi lain, mereka mengakui bahwa pemerintah harus memberikan perlindungan kepada warga Ahmadiyah dan tidak mendukung penggunaan kekerasan terhadap warga Ahmadiyah selain menyadarkan warga itu bahwa ajaran Ahmadiyah bertentangan dengan ajaran Islam dan pemerintah harus membatasi ruang gerak mereka agar tidak menyebarkan ajaran tersebut.

Meskipun berpenduduk mayoritas Muslim, Pontianak dicirikan oleh besarnya penduduk non-Muslim. Hidup berdampingan secara harmoni antara Muslim dan non-Muslim sudah tertanam lama. Kesadaran akan keragaman agama ini tampak tercermin kuat dalam pandangan positif para ulama di Pontianak tentang hidup berdampingan dengan non-Muslim. Tumbuhnya kesadaran perlunya menjaga harmoni di antara pemeluk agama belakangan digemakan di masyarakat Pontianak. Hal ini tidak lepas dari pengalaman konflik etnis yang pernah terjadi di berbagai wilayah di Kalimantan Barat pasca-Orde Baru (van Klinken 2007, bab 4). Mereka sadar akan potensi konflik yang timbul dari keragaman etnis, budaya, dan agama.

Kerentanan intoleransi terhadap non-Muslim bisa dibaca pula dari perubahan-perubahan dalam keberagamaan yang terjadi dalam skala nasional maupun lokal. Data wawancara penelitian Convey 2017 mengindikasikan terjadinya perubahan sikap terhadap non-Muslim. Tradisi mengucapkan selamat natal atau imlek kepada tetangga non-Muslim beretnis Cina belakangan dianggap tidak lagi lumrah lagi. Tak dimungkiri bahwa perubahan ini merupakan hasil dari arus Islamisasi yang belakangan dilakukan oleh aktor-aktor baru dalam dakwah Islam seperti Salafi, Ustad Abdul Shomad, dan Felix Siaw. Dalam hal ini, pengajian-pengajian mereka melalui media sosial seperti Youtube sangat berpengaruh dalam perubahan sikap terhadap non-Muslim.

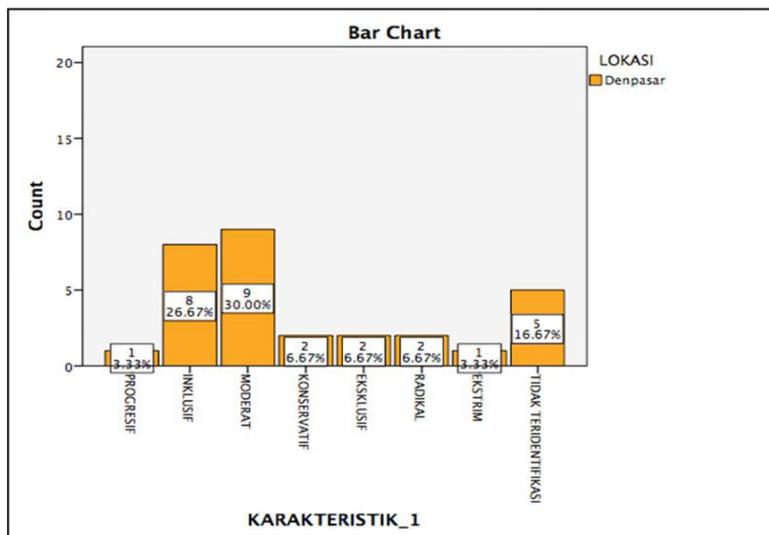
2. Denpasar: Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali

Dalam sejarah lokal Bali, Hindu dan Islam hidup berdampingan secara damai. Namun, setelah Reformasi 1998 terdapat perkembangan menguatnya gagasan *Ajeg Bali* yang mendorong konsolidasi sosial dan politik umat Muslim. Hal itu turut memacu umat Islam untuk mendefinisikan kembali identitas sosial mereka di Bali. Data survei menunjukkan penerimaan yang tinggi terhadap dimensi pro-sistem dan anti-kekerasan, namun penerimaan terhadap dimensi toleransi dan kewargaan cenderung rendah. Tampaknya penerimaan yang agak rendah terhadap toleransi dan kewargaan yang pada umumnya menyangkut banyak aspek kehidupan sehari-hari menunjukkan reaksi umat Islam terhadap menguatnya politik identitas Hindu Bali. Kontestasi ini merupakan bagian dari tantangan pluralisme sebagai upaya

menemukan model kewargaan multikultural (Hefner 2001: 3; Kymlicka 1995).

Menguatnya gerakan *Ajeng Bali* yang merangsek masuk ke dalam ranah politik dan kebijakan kebudayaan lokal menuntut Muslim Bali untuk bernegosiasi dengan situasi itu. Kebijakan kebudayaan tersebut dengan sangat jelas memihak pada budaya dominan yang ada. Salah satu penandanya adalah Gubernur Bali yang mengeluarkan Peraturan Gubernur Nomor 79 Tahun 2018 mengenai “Hari Penggunaan Busana Adat Bali”. Sebagian Muslim Bali memandang pakaian adat yang ada dalam peraturan itu tidak lain merupakan bentuk pakaian adat agama Hindu. Kebijakan tersebut dibuat bertujuan untuk mempertahankan agama, budaya, dan bahasa Bali di tengah derasnya gempuran globalisasi melalui arus wisata dan sekaligus juga menjadi benteng terhadap arus pendatang Muslim yang kian mencolok di Bali.

Umat Muslim di Bali yang pada umumnya religius dan menjadikan identitas Islam sebagai hal penting untuk hidup berdampingan (dan berhadapan) dengan umat Hindu yang tidak kalah religius dan menjadikan identitas Hindu sebagai elemen penting dalam kehidupan kultural, sosial, dan politiknya. Untuk itu, keduanya perlu membangun dialog bagaimana mengembangkan kesalingpengertian. Di dalamnya, bagaimana membangun saling memberi rasa aman dan berkomunikasi yang nyaman.



Grafik 15. Karakteristik ulama Denpasar

Ungkapan Harvey Cox (1965) “pluralisme dan toleransi adalah anak kandung sekulerisme” terasa makin usang, termasuk bagi perbincangan mengenai kewargaan di Bali dimana religiusitas kuat. Ungkapan yang berasal dari pengalaman sejarah Eropa yang melahirkan konsep politik bahwa nasionalisme dan toleransi diproduksi oleh ideologi sekuler-liberal kini di banyak tempat pun mulai ditanggalkan. Melalui penelitiannya tentang kontribusi ormas Islam terhadap demokrasi di Indonesia yang mengkaji gerakan tiga Ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu NU, Muhammadiyah, dan Persis, Jeremy Menchik (2016) mengajukan tesis tentang “toleransi tanpa liberalisme” (*tolerance without liberalism*) dan nasionalisme yang mendasarkan diri pada nilai-nilai ketuhanan (*godly nationalism*). Menurutnya, paradigma yang diturunkan dari pengalaman Eropa tidak lagi bisa sepenuhnya menjadi tolak ukur yang mutlak bagi perkembangan di negara-negara non-Barat.

Paradigma tersebut biasanya menempatkan dua posisi ekstrem. Pada satu sisi, toleransi hanya dapat terwujud jika masyarakat mengalami transformasi sekularisasi. Di sisi lain, jika identitas agama menguat yang terjadi adalah *clash of civilization*. Pada kenyataannya tidaklah demikian, misalnya NU memiliki komitmen toleransi yang tinggi tanpa harus menjadi sukuler. Baginya, komitmen Islam terhadap demokrasi merupakan buah pengalaman panjang interaksi antarkelompok di kalangan umat Muslim, interaksi antara orang-orang Muslim dalam berelasi dengan agama-agama khususnya umat Kristiani, pemikiran politik Islam, dan pengaruh modernisasi sistem negara (Menchik 2016, 4).

Dalam ruang yang lebih mikro di Bali, kita menemukan posisi-posisi kontradiktif praktik-praktik demokrasi umat Muslim. Pada satu sisi, ulama Bali menunjukkan penerimaan yang tinggi terhadap prinsip prosistem negara-bangsa, namun tidak mau menerima liberalisme yang ditandai oleh gagasan kesetaraan warga, misalnya tidak memberikan ruang kepada LGBT dalam ruang publik. Analisis Menchik tidak sepenuhnya baru. Sebelumnya, Robert W. Hefner (2001, 4) menekankan pentingnya sosiologi dan antropologi tentang pluralisme dan demokrasi di Asia Tenggara untuk tidak hanya latah mengukur perkembangan di lapangan dengan daftar kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip liberalisme.

Namun pertanyaannya, apakah berkembangnya *godly nationalism* seperti itu tidak mengkhawatirkan? Di negeri yang mana identitas agama tumbuh subur dan ketuhanan bertengger kokoh dalam salah satu pilar kebangsaannya, Pancasila, *tolerance without liberalism* dan *godly nationalism* merupakan arus yang tak terhindarkan. Permasalahannya dalam konteks Bali, apakah Bali masih membuka diri pada keterbukaan multietnik dan multiagama. Tak bisa dipungkiri bahwa mulai terjadi proses penyempitan ruang keterbukaan di situ, tetapi hal itu merupakan bagian dari dinamika tantangan pluralisme lokal sebagai konsekuensi dari demokrasi deliberatif dan kewargaan multikultur (Kymlicka and Norman 2000; Hefner 2001). Tantangan-tantangan di tingkat lokal ini menurut Jaques Bertrand (2004, 4) menjadi bagian dari *local grievances* yang tidak untuk dikutuk, tetapi diurai dengan menempatkannya dalam konteks relasi antara warga dan kebijakan pemerintah lokal. Dalam konteks Bali, Perber tentang kewajiban memakai pakaian adat (Hindu) Bali pada satu sisi dapat mendorong inkulturasi budaya umat Muslim di Bali, tetapi pada sisi lain jika kebijakan-kebijakan sejenis terus berkembang bisa memicu konsolidasi dan resistensi dari umat Islam.

3. Kupang: Imagined Islamic State, Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu

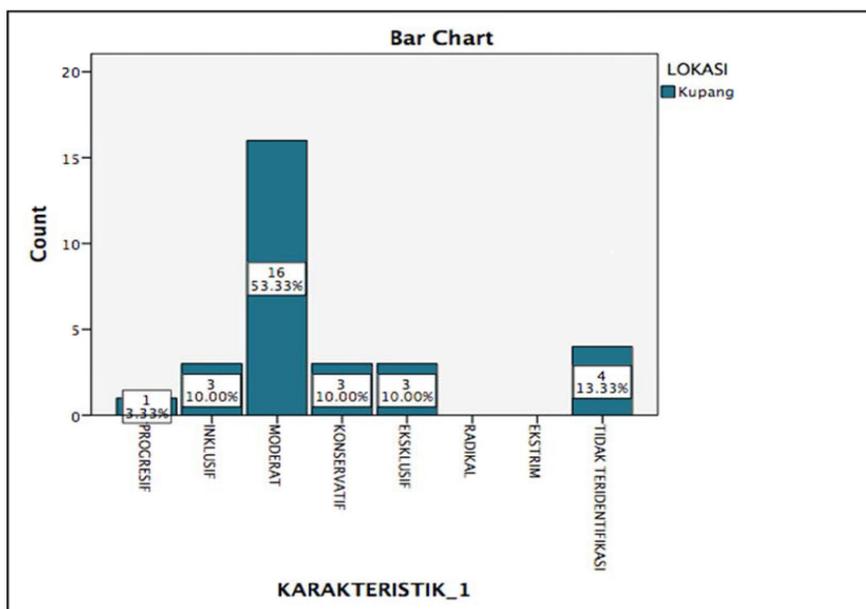
Penerimaan ulama Kupang terhadap gagasan negara-bangsa beserta konsep-konsep turunannya tergolong kuat. Namun, reservasi dan kontestasi juga mewarnai penerimaan tersebut seperti terlihat pada munculnya gagasan *imagined Islamic state* dan penerapan syariah yang dianggap sebagai solusi bagi “problem” bangsa. Reservasi ini perlu dibaca dengan *framework* relasi Islam-Kristen yang menjadi karakter utama pada dinamika umat Islam di Kupang. Adanya bayangan tentang negara Islam, meskipun amat terbatas, bisa dirujuk pada posisi Muslim sebagai minoritas dan melihat pemimpin dan negara Islam sebagai pintu masuk untuk menjadi lebih kuat secara politis. Fenomena ini juga dipengaruhi oleh menguatnya politik identitas pada level nasional.

Respon terhadap isu formalisasi syariah memang tidak homogen. Mayoritas ulama menyatakan bahwa formalisasi syariah di Indonesia

tidaklah penting karena konstitusi dan Pancasila sudah memuat nilai-nilai yang selaras dengan Islam. Namun, ulama yang menyatakan perlunya formalisasi syariah di Indonesia juga muncul dalam konteks minoritas Islam Kupang. Kondisi ini bisa dibaca dari berbagai sudut. *Pertama* adalah munculnya fragmentasi di kalangan ulama arus utama seiring penguatan Islam sebagai simbol dan politik identitas. Ulama NU, Muhammadiyah, dan MUI tidak lagi sepenuhnya bisa dianggap sebagai entitas yang memiliki homogenitas perspektif. *Kedua*, masih dipicu oleh penguatan Islam sebagai identitas politik yang berimplikasi pada penguatan konservatisme, muncullah reservasi dan negosiasi terhadap konsep NKRI dan turunannya yang sebelumnya dianggap mapan. NKRI tidak diperdebatkan, tetapi formalisasi Syariah juga diyakini sebagai solusi dan khilafah dianggap sebagai bentuk yang lebih ideal, lebih Islami, dan karenanya perlu dicita-citakan.

Terkait dengan isu toleransi, Kupang memiliki toleransi kultural yang kuat antara Muslim dan Kristen yang diikat oleh kekerabatan sebagai hasil pernikahan antaragama dan dibangun dengan prinsip “tahu sama tahu”. Dinamika politik lokal dan penguatan identitas nampaknya bisa mengoyak bangunan toleransi kultural yang potensial menjadi bara dalam sekam.

Data kuantitatif menunjukkan 26 dari 30 informan Kupang berada pada posisi protoleransi. Tingginya tingkat toleransi di kalangan ulama Kupang tentu saja tidak mengejutkan mengingat, Kupang dan NTT secara lebih luas merupakan daerah yang dikenal dengan tingginya harmoni antara Kristen sebagai mayoritas dan pemeluk Muslim sebagai minoritas. Kekerabatan yang dipertegas dengan pernikahan beda agama merupakan salah satu kunci toleransi kultural khususnya antarpemeluk Islam dan Kristen. Alasan lain bagi tingginya toleransi di Kupang adalah upaya para pemuka agama baik Muslim atau non-Muslim dalam menjaga ketenangan, khususnya ketika muncul ketegangan antara pemeluk dua agama ini sebagaimana terjadi pada kerusuhan 1998.



Grafik 16. Karakteristik ulama Kupang

Sejumlah ulama mengatakan ekspresi penerimaan dan penghargaan terhadap kelompok lain mengalami perubahan seiring perubahan waktu dan juga pemahaman keagamaan Muslim Kupang. Beberapa ulama muda aktivis dakwah secara tegas menyatakan tidak lagi mengucapkan selamat Natal kepada keluarga dan kerabat Kristen, dan tidak lagi berkunjung pada hari Natal. Perubahan ini terjadi karena meluasnya pandangan yang mengharamkan Muslim mengucapkan selamat Natal. Secara lebih substansial, meningkatnya konservatisme di kalangan umat Islam di Indonesia serta penguatan identitas agama memengaruhi dinamika relasi Muslim-Kristen di Kupang. Di samping isu perayaan Natal di atas, pernikahan beda agama dicurigai sebagai bagian dari upaya Kristenisasi.

Terkait dengan toleransi kepada minoritas Muslim, data kuantitatif dan kualitatif menunjukkan angka yang rendah. Data kuantitatif misalnya menunjukkan bahwa, 21 dari 30 responden mengamini penolakan masyarakat terhadap kelompok yang dianggap sesat oleh MUI. Demikian juga terkait keberadaan Ahmadiyah di Indonesia yang dianggap sebagai upaya memecah-belah umat Islam, 20 responden menyatakan setuju. Terkait penolakan terhadap Syiah juga masih relatif tinggi, meskipun masih di bawah angka penolakan terhadap

Ahmadiyah. Penolakan tersebut dapat dijelaskan oleh pandangan umum yang menyatakan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah kelompok Muslim sesat yang harus “diluruskan” atau diajak kembali bergabung dengan Islam mayoritas. Meskipun demikian, mereka menolak penggunaan kekerasan terhadap kelompok Muslim minoritas tersebut.

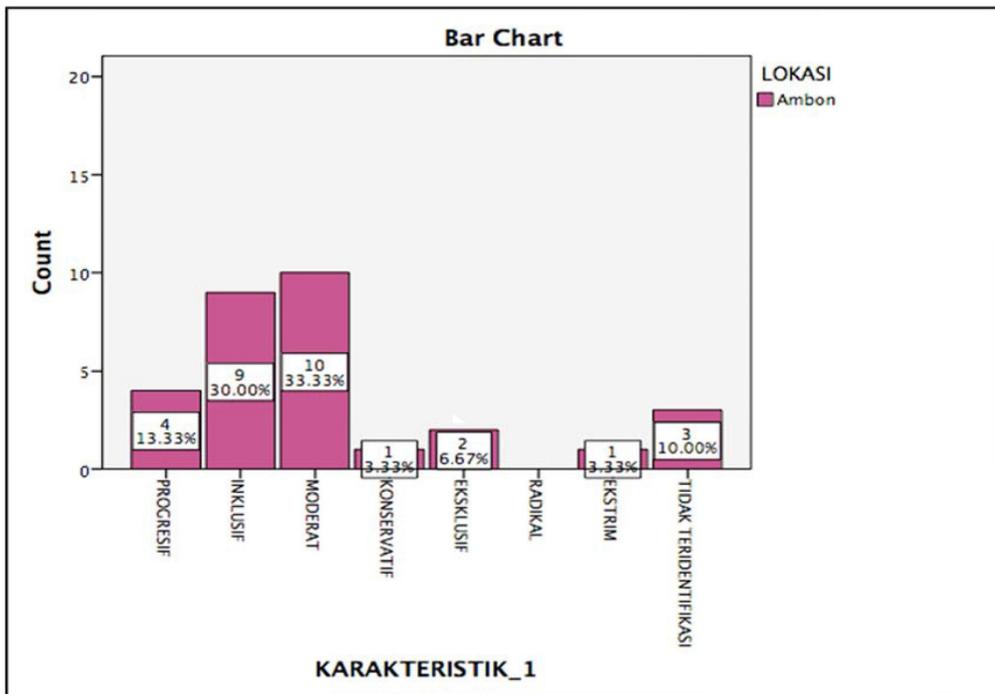
4. Ambon: Mempertahankan NKRI dan Tantangan Ulama Muda yang Cenderung Konservatif

Ambon mempunyai komposisi penduduk Muslim kurang lebih setengah dari jumlah penduduk keseluruhan, yaitu 205.502 orang per 2017 dari jumlah penduduk Ambon 390.032 jiwa (Pemeluk Agama, n.d.). Sebagai bagian dari bangsa Indonesia, Muslim Ambon sangat mendukung pembentukan Negara Indonesia karena adanya pengalaman historis masa kolonial yang sangat diskriminatif pada mereka. Polarisasi berdasarkan agama sudah terjadi sejak zaman Portugis, ketika konflik terjadi antara Portugis dan penduduk lokal yang mengakibatkan terpisahnya lokasi pemukiman. Pada masa kolonialisme Belanda, segregasi ini makin kelihatan ketika Belanda mengistimewakan umat Kristen dibandingkan Muslim. Polarisasi Muslim-Kristen bisa dikatakan diciptakan oleh Belanda. Maka, ketika Belanda mengalami kekalahan dan Jepang datang, Muslim menyambut dengan antusiasme yang tinggi dengan semangat nasionalisme untuk membangun negara baru bernama Indonesia, sedangkan komunitas Kristen lebih merasa nyaman dengan Belanda (Kadir 2013).

Dalam hubungannya dengan umat Kristen, Muslim Ambon mempunyai pengalaman yang cukup kelam terutama saat hubungan Islam-Kristen terkoyak oleh konflik berdarah yang memakan ribuan korban pada tahun 1999-2002. Hal tersebut membangkitkan kesadaran bagi warga Ambon untuk terus membina kerukunan dan persaudaraan, merajut kembali apa yang sudah tercederai di masa lalu dengan melestarikan kembali nilai-nilai budaya lokal seperti *pela gandong*, *salam sarani*.

Mayoritas ulama di Ambon tergolong akseptasionis terkait gagasan negara-bangsa. Dari 30 responden hanya ada 3 ulama yang dapat dikategorikan rejeksionis, yaitu eksklusif 2 orang, dan ekstrem satu orang. Yang menarik adalah ulama generasi milenial kebanyakan

berada pada spektrum yang lebih rendah tingkat penerimaannya terhadap negara-bangsa daripada ulama generasi yang lebih tua, bahkan sampai pada level sikap ekstrem. Ekstremisme dipengaruhi oleh kehadiran ulama ekstrem dari Jawa yang mengisi pengajian di Ambon. Ekstremisme ini dapat dilihat dari sikap mereka yang menolak sistem demokrasi Pancasila, dan memandang pemerintahan yang bukan kekhalifahan sebagai *thāghūt*, yang ‘halal’ darahnya.



Grafik 17. Karakteristik ulama Ambon

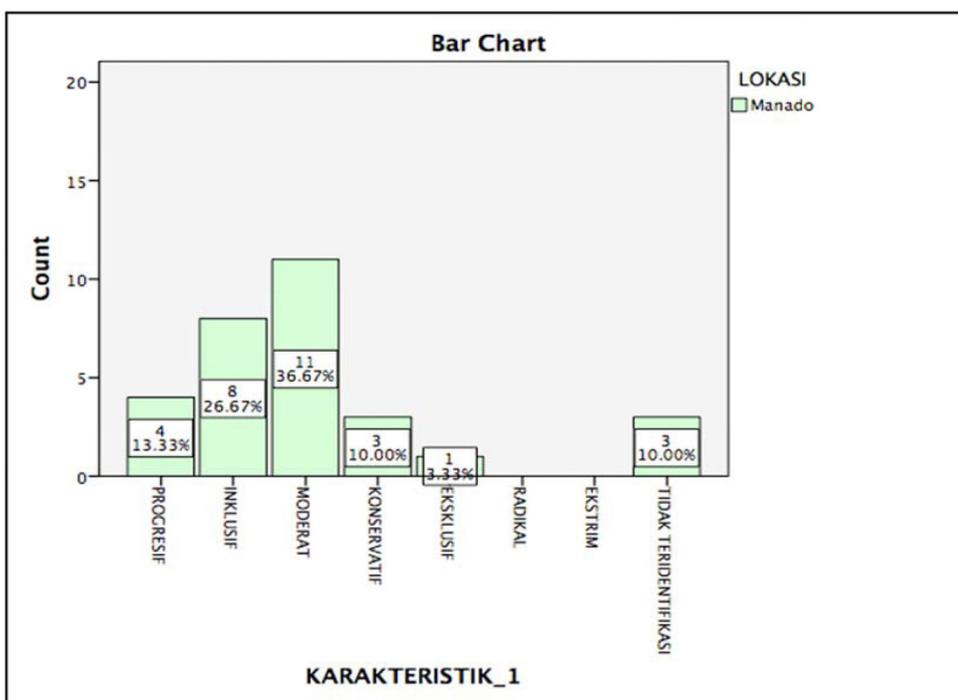
Beberapa waktu yang lalu, kelompok ulama ekstrem melakukan syiar di tempat umum, seperti di Islamic Center di Waehong. Kebanyakan audiens adalah anak muda yang sedang mencari jati diri. Hal ini menunjukkan bahwa kelompok ini mendapatkan simpati dan dukungan dari masyarakat Ambon kendati dukungan itu sangat kecil. Mereka tidak terdeteksi oleh pengamatan ulama arus utama yang masih beranggapan bahwa tidak ada lagi Laskar Jihad atau pejuang khilafah di Ambon. Hal ini tentu merupakan *alarm* tersendiri bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Ambon pada khususnya serta

di Indonesia. Fenomena dapat dijelaskan dengan fakta bahwa ketika konflik Muslim-Kristen terjadi, mayoritas ulama muda ini masih sangat belia sehingga memori konflik tersebut tidak meninggalkan sensitifitas mengenai pentingnya pembinaan jalinan hubungan yang lebih baik dengan umat Kristen untuk hidup berdampingan dalam damai.

Namun, keberadaan Islamisme di Ambon bukanlah wacana yang dominan. Memang tren keislaman makin meningkat dan para ulama beberapa menjadi sedikit lebih konservatif, tetapi dalam konteks Ambon ada hal lain yang lebih penting yang menjadi perhatian para ulama tersebut yaitu peningkatan kualitas Muslim di Ambon agar bisa hidup berdampingan dan berkolaborasi dengan saudara Kristen di sana. Bisa dikatakan bahwa meningkatkan kualitas Muslim dengan memberikan pendidikan yang lebih baik merupakan cara menjaga keberlangsungan kehidupan berbangsa dan bernegara.

5. Manado: Tantangan Kewargaan Minoritas Muslim

Manado adalah salah satu kota lain di mana isu minoritas Muslim muncul. Terkait dengan negara-bangsa, ulama di Manado umumnya menerima gagasan tersebut. Demokrasi menjadi salah satu isu yang sering diperbincangkan di kalangan ulama Manado. Beberapa ulama melihat bahwa substansi demokrasi tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Ulama Manado menerima demokrasi karena ia dianggap satu-satunya sistem relevan terkait kemaslahatan rakyat, meski diakui bukan sistem yang sempurna. Penilaian terhadap kekurangan demokrasi tersebut didasarkan pada pengalaman empirik sebagai minoritas di tengah mayoritas Kristen. Sejumlah ulama Manado menilai beberapa perlakuan diskriminatif masih terjadi terutama terkait sulitnya perizinan penyelenggaraan acara keagamaan terbuka di ruang publik. Kondisi berbeda ditunjukkan dengan mudahnya perizinan bagi penyelenggaraan acara keagamaan Kristiani. Pada 2014, misalnya, umat Islam di Manado secara tiba-tiba tidak diberikan izin oleh pemerintah kota Manado menggunakan fasilitas umum yakni lapangan sepakbola Sparta Tikala untuk melaksanakan salat Idul Fitri padahal setiap tahun di lapangan sepakbola tersebut digunakan umat Islam melaksanakan salat Idul Fitri yang menjadi bagian dari lokasi yang masuk dalam agenda PHBI (Peringatan Hari-Hari Besar Islam).



Grafik 18. Karakteristik ulama Manado

Situasi ini menumbuhkan kecurigaan di kalangan ulama tentang proses ‘Kristenisasi terselubung’. Sikap sebagian tokoh Islam tersebut (sebenarnya) bisa ‘ditafsirkan’ sebagai ungkapan kekecewaan terhadap peta politik dan pemerintahan di kota Manado. Selama beberapa dasawarsa terakhir memang Muslim Islam tidak pernah menduduki posisi nomor satu atau menempati pos-pos strategis di pemerintahan di daerah ini sehingga anggapan bahwa orang-orang Islam sengaja dimarginalkan dalam masalah politik-pemerintahan muncul di kalangan ulama. Selain itu, penerimaan pegawai pada instansi pemerintahan yang berasal dari komunitas Muslim sangat terbatas sehingga hal ini makin menambah rasa kecewa dan terpinggirkan di kalangan Muslim.

Dengan kata lain, penerimaan dan respon positif ulama Manado terhadap gagasan negara-bangsa dibarengi dengan kekecewaan mereka terhadap ketimbangan hak kewargaan di level lokal. Institusi-institusi politik di Manado dianggap belum banyak mengakomodir kepentingan politik umat Islam.

PENUTUP DAN REKOMENDASI

Keberterimaan pada gagasan negara-bangsa atau NKRI sebagai kesatuan territorial yang berdaulat sangat tinggi di kalangan ulama. Sedikit penolakan ulama dapat dijelaskan karena tingginya reservasi mereka terhadap konsep negara-bangsa dan mobilisasi oposisi terhadap pemerintah yang berkuasa saat ini. PR besar terkait wacana kebangsaan ulama adalah urgensi *mainstreaming* (pengarusutamaan) gagasan toleransi terhadap pluralitas keyakinan antar dan intra agama, dan pengakuan pada kesetaraan hak-hak kewargaan.

Penelitian ini menawarkan beberapa poin rekomendasi yang penting dipertimbangkan oleh pemerintah, para pemangku kepentingan dan masyarakat:

- Mendorong isu-isu kewargaan dan toleransi menjadi bagian integral dalam diskursus keagamaan ulama dan mendorong ulama memformulasikan strategi realisasi praktiknya dalam kehidupan masyarakat yang majemuk.
- Memasukkan materi kewargaan dan toleransi dalam kurikulum pendidikan keulamaan baik pada lingkup pesantren maupun pendidikan tinggi.
- Mendorong gagasan Islam sipil, yaitu artikulasi Islam yang terkait dengan nilai-nilai demokratis sebagai paradigma berpikir keulamaan di dalam institusi-institusi keulamaan seperti MUI, pesantren, perguruan tinggi Islam dan organisasi sosial keagamaan Islam.
- Perlunya memilih, merekomendasikan atau bahkan menyusun literatur keagamaan Islam yang selaras dengan konteks kemaslahatan masa kini (namun di saat yang sama juga mempunyai landasan skriptural yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan) untuk didistribusikan dan dijadikan landasan wacana agama di institusi pendidikan yang dikelola pemerintah, dan institusi negara.
- Mendorong dan memfasilitasi ulama yang memiliki paradigma berpikir keislaman kontekstual untuk (berkompetisi) mengisi ruang-ruang majelis taklim untuk mengendalikan wacana dan praktik Islam publik.

- Mengintervensi wacana keulamaan dengan agenda kebudayaan nasional agar kemajemukan budaya dan pandangan menjadi fakta yang harus dipertimbangkan dalam artikulasi agama oleh ulama.
- Mengeliminasi semua jenis undang-undang, peraturan pemerintah atau surat keputusan pemerintah yang dianggap tidak selaras dengan nilai-nilai toleransi dan kewargaan, dan sering dipakai landasan bagi pihak-pihak tertentu untuk melakukan intimidasi sosial terhadap kelompok yang dianggap 'heretik'.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Wahiduddin. 2012. *Fatwa MUI dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Ahsan, Ivan Aulia. 2017. "Teungku Bantaqiah dan Para Santri Dibunuh Militer," *Tirto*, 30 Oktober; diakses dari <http://tirto.id>
- Aspinall, Edward. 2005. *The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?* Washington: Policy Studies, East–West Center.
- Berhend, Timothy Earl. 2003. "Reading the Myth: Public Teaching of Abu Bakar Baasyir." *MediaTor* 4 (2).
- Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma: The Indonesian Indicator* 49: 52–69.
- _____. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Burhanudin, Jajat. 2007. *Islamic Knowledge, Authority, and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia*. Leiden: Leiden University, disertasi.
- Campbell, David E. 2013. "Religious Tolerance in Contemporary America." *DePaul University Law Review* 62(4): 1009-1034.
- Cox, Harvey. 1965. *The Secular City: Secularisation and Urbanisation: A Theological Perspective*. New York: The MacMillan Company.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Program for Southeast Asian Studies Monograph Series. Tempe: Arizona State University.
- Dijk, C. van. 1996. "Ulama and Politics". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 152(1): 109–43.

- Efendi, David. 2014. *Politik Elite Muhammadiyah: Studi Tentang Fragmentasi Elite Muhammadiyah*. Jakarta: Reviva Cendekia.
- Hasyim, Syafiq. 2015. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia," *Philosophy and Social Criticism*, 1(9).
- _____. 2014. "Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization in Indonesia," Berlin: Free University of Berlin, disertasi.
- Hefner, Robert W., 2001. "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia." dalam *The Politics of Multiculturalism Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, diedit oleh Robert W. Hefner. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hidayah, Laily. 2013. "Civil Society dan Kearifan Lokal dalam Pencegahan Radikalisme dan Terorisme di Sulawesi Selatan," *BNPT-Policy Brief*.
- Hilmy, Masdar. 2015. "Radikalisme Agama dan Politik Demokrasi di Indonesia Pasca-Orde Baru." *Miqat* 39 (2): 407-425.
- Hoesterey, James Bourk. 2015. *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and A Self-help Guru*. Stanford: Stanford University Press.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Muntaha Azhari. Jakarta: P3M.
- Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia." dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore: ISEAS.
- _____. 2004. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)." *Journal of Islamic Studies* 15(2): 147–79.
- Ichwan, Moch Nur. 2005. "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto." *Islamic Law and Society* 12(1): 45–72.
- _____. 2007. "The Politics of Shari'atisation: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh." dalam *Islamic Law in Modern Indonesia*, diedit oleh Michael Feener and Mark Cammack. Harvard: Islamic Legal Studies Program: 193-215.

- _____. 2012. "Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten." *Journal of Indonesian Islam*, 6(1): 166-94.
- _____. 2013. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS, 60-104.
- _____. 2016. "MUI, Aksi Bela Islam, dan Umat Mengambang," *Journal Maarif*.
- Jamhari. 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Bandung: Rajawali Press.
- Jones, Sidney. 2005. "The Changing Nature of Jemaah Islamiyah." *Australian Journal of International Affairs* 59 (2).
- Juhanis, Hamdan. 2006. *The Struggle for Formalist Islam in South Sulawesi: From Darul Islam (DI) to Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI)*. Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University, disertasi.
- Kadir, H. A. (2013). "Muslim-Christian Polarization in the Post Conflict Society-Ambon." *Jurnal Universitas Paramadina* 10 (3): 824-838.
- Karim, Syahrir. 2011. "Memahami Fenomena Islamisme di Sulawesi Selatan." *Sulesana* 6(2): 179-191.
- Kersten, Carool. 2015. *Islam in Indonesia, The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst.
- Kingsbury, Damien. 2007. "The Free Aceh Movement: Islam and Democratization." *Journal of Contemporary Asia*, 37 (2): 166-89.
- Klinken, Gerry van. 2006. "Colonizing Borneo: State-building and Ethnicity in Central Kalimantan." *Indonesia* 81: 23-49.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon.
- _____. dan Wayne Norman, eds. 2000. "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts." dalam *Citizenship*

- in Diverse Societies*, diedit oleh Will Kymlicka and Wayne Norman. Oxford: Oxford University Press, 1–41.
- Lister, Ruth. 2008. “Inclusive Citizenship, Gender, and Poverty: Some Implications for Education for Citizenship.” *Citizenship Teaching and Learning* 4 (1): 3-19.
- Mansurnoor, Iqbal Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World. Ulama of Madura*, Indonesia: Gadjah Mada University Press.
- Menchik, Jeremy. 2007. “Illiberal but Not Intolerant: Understanding the Indonesian Council of the Ulamas.” *Inside Indonesia*, October-December.
- _____. 2014. “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia.” *Comparative Studies in Society and Culture* 56 (3): 591-621.
- _____. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Michelle Ann. 2009. *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta’s Security and Autonomy Polices in Aceh*. Oxon, New York: Routledge.
- Morfit, Michael. 2007. “The Road to Helsinki: The Aceh Agreement and Indonesia’s Democratic Development.” *International Negotiation* 12: 111–43.
- Mudzhar, M. Atho’. 1990. “Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988.” Los Angeles: University of California, disertasi.
- _____. 2001. “The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of ‘Ulama’ Revisited”, dalam *Islam in the Era of Globalization*, diedit oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS.
- Mujiburrahman. 2013. “The Struggle of the KPPSI in South Sulawesi,” dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn’*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS.
- Oak, Gillian S. 2010. “Jemaah Islamiyah’s Fifth Phase: The Many Faces of a Terrorist Groups,” *Studies in Conflict and Terrorism* 33(11): 989-1018.

- Pribadi, Yanwar. 2013. "Islam and politics in Madura: ulama and other local leaders in search of influence (1990-2010)." Leiden: Leiden University, disertasi.
- Saat, Norshahril. 2016. "Theologians 'Moralizing' Indonesia? The Case of the Post-New Order Ulama Council of Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 44 (4-5): 546-570.
- Sirry, Mun'im. 2013. "Fatwas and their Controversy: The Case of the Council of Indonesian Ulama." *Journal of Southeast Asian Studies* 44(1): 100-117.
- Sholeh, Asrorun Ni'am. 2016. *Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Emir Cakrawala Islam.
- Zulkifli. 2013. "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power." *Miqat* 37 (1).





Fostering Tolerant Religious Education to Prevent
Violent Extremism in Indonesia - **CONVEY Indonesia**

Gedung PPIM UIN Jakarta, Jalan Kertamukti No. 5, Ciputat Timur, Tangerang Selatan,
Banten 15419 Indonesia

Tel: +62 21 7499272 | Fax: +62 21 7408633 | E-mail: pmu.convey@gmail.com

Website: <https://conveyindonesia.com>

Collaborative Program of:

