

Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani
Munirul Ikhwan



ULAMA POLITIK DAN NARASI KEBANGSAAN

**Fragmentasi Otoritas Keagamaan
di Kota-kota Indonesia**

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



PusPIDeP

Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani, Munirul Ikhwan

ULAMA, POLITIK, DAN NARASI KEBANGSAAN:

**Fragmentasi Otoritas Keagamaan
di Kota-kota Indonesia**

Penulis

Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan,
Ahmad Rafiq, Euis Nurlaelawati, Eva Latipah, Ibnu Burdah,
Moch Nur Ichwan, Mohammad Yunus, Muhrisun,
Nina Mariani Noor, Ro'fah, Roma Ulinuha, Sunarwoto,
dan Anas Aijudin



PusPIDeP
Press

**ULAMA, POLITIK, DAN NARASI KEBANGSAAN:
Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia**

Penulis

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

Editor: Ibnu Burdah, Najib Kailani, Munirul Ikhwan
Pemeriksa Aksara: Imam Syahirul Alim

ISBN: 978-623-90252-05

Cetakan I, Februari 2019
xxxiv, + 468 hlm; 14.5 x 21 cm

Desain Layout: Tim Stelkendo
Desain Cover: Imam Syahirul Alim

Penerbit:

Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamain (PusPIDeP)
Jl. Gurami No. 51 Kelurahan Sorosutan, Kecamatan Umbulharjo,
Kota Yogyakarta, DIY.55164
Tlp: 0274 6657257
puspideppress@gmail.com
<http://www.puspidep.org>

TENTANG KONTRIBUTOR

1. **Noorhaidi Hasan** adalah profesor Islam dan politik dan sekarang juga menjabat Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya cukup beragam dan interdisipliner, meliputi tema-tema seperti Salafisme, radikalisme Islam, politik identitas dan kaum muda. Ia mendapatkan gelar Ph.D. (*cum laude*) dari Utrecht University (2005). Ia termasuk akademisi yang sangat produktif. Di antara publikasinya adalah “Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth in Indonesia”, dalam Kathryn Robinson, ed., *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2015, pp. 200-215; “Funky Teenagers Love God: Islam and Youth Activism in Post-Suharto Indonesia”, dalam Adeline Masquelier and Benjamin F. Soares, eds., *Muslim Youth and the 9/11 Generation*. Santa Fe: University of New Mexico and School for Advanced Research Press, 2016, pp. 151-168; “Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremism and Terrorism in Indonesia”, dalam Mohamed Osman Mohamed Nawab, ed., *Islam and Peacebuilding in the Asia-Pacific*. Singapore: World Scientific Publishing, 2017, pp. 161-178; “Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia”, *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 55/1 (2017): 105-126; “Salafism in Indonesia: transnational Islam, violent activism, and cultural resistance”, dalam Robert Hefner, ed., *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London dan New York: Routledge, 2018, pp. 246-256; *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.

2. **Moch. Nur Ichwan** adalah Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik dan pemikiran politik Islam Indonesia, peran sosial dan politik ulama, Islam pasca-konflik di Aceh, tatakelola agama, dan hermeneutika Islam. Ia meraih gelar Ph.D. dalam bidang Studi Agama dan Politik Islam dari Tilburg University (2006). Ia termasuk akademisi yang produktif, di antara publikasinya adalah “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy”, dalam Martin van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn*, Singapore: ISEAS, 2013, “Neo-Sufism, Shari‘atism, and Ulama Politics: Abuya Shaykh Amran Waly and Tauhid-Tasawuf Movement in Post-Conflict Aceh”, dalam C. van Dijk and N. Kaptein, eds., *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience After the Fall of Subarto*, Leiden: Leiden University Press, 2016, dan “Sirkulasi dan Transmisi Literatur Keislaman: Ketersediaan, Aksesabilitas, dan Ketersebaran”, dalam Noorhaidi (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN SunanKalijaga Press, 2018, 109-142.
3. **Suhadi Cholil** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya adalah di bidang studi antariman. Dia menyelesaikan program doktoralnya di Radboud University Nijmegen Belanda dalam bidang *Inter-Religious Studies* (2014). Di antara publikasinya adalah *I Come from a Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Berlin: LIT, 2014, *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM-SfCG-Norwegian Embassy, 2016, *Pendidikan Interreligius, Buku Suplemen Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi*, Jakarta: CDCC, 2017, dan “Menu Bacaan Pendidikan Agama Islam di SMA dan Perguruan Tinggi”, dalam Noorhaidi

(ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), hlm. 29-62.

4. **Munirul Ikhwan** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup studi al-Qur'an dan tafsirnya, studi Islam dan masyarakat Muslim, dan sejarah intelektual Islam. Ia meraih gelar Ph.D. di bidang Studi Islam dari Freie Universität Berlin (2015). Di antara publikasinya adalah "Western Studies of Qur'anic Narratives: from the Historical Orientation into the Literary Analysis", *Al-Jami'ah*, 48/2, 2010, "FITaḥaddī al-Daula: "al-Tarjama al-Tafsīriyya" fi Muwājahat al-Khiṭāb al-Dīnī al-Rasmī li al-Daula al-Indūnīsiyya", *Journal of Qur'anic Studies*, 17/3, 2015, "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Jurnal NUN*, 2/1, 2016, dan "Produksi Wacana Islam(is) di Indonesia: Revitalisasi Islam Publik dan Politik Muslim", dalam Noorhaidi (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, 63-108.
5. **Najib Kailani** adalah dosen tetap *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup antropologi Muslim urban, anak muda, dan ekonomi karitas. Dia menyelesaikan studi doktoralnya di University of New South Wales (UNSW) Australia (2015). Di antara publikasinya adalah "Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46/1, 2012, "Perkembangan Literatur Islamisme Populer di Indonesia: Apropriasi, Adaptasi, dan Genre", dalam Noorhaidi Hasan (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018 dan "Preacher-cum-Trainer: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam Norshahril Saat (ed) *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, Singapore: ISEAS, 2018.

6. **Ahmad Rafiq** adalah dosen tetap dan Koordinator Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik, pemikiran dan hermeneutika al-Qur'an. Ia meraih gelar Ph.D. dari Temple University (2014) di Amerika. Di antara publikasinya adalah "RelasiDayak-Banjar dalam T tutur Masyarakat Dayak Meratus", *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 12/1, 2015, *Reception of the Qur'an in Indonesia: The Place of the Qur'an in Non-Arabic Speaking Community*, Temple University, 2014, dan "Dinamika Literatur Islamis di Ranah Lokal", dalam Noorhaidi Hasan (ed.), *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.
7. **Ro'fah** adalah Koordinator Program S2 *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat kajiannya adalah pekerjaan sosial (*social work*) dan isu-isu kebijakan sosial dan kesejahteraan. Ia meraih Ph.D. di bidang *social work* dari McGill University (2011). Di antara publikasi terpentingnya adalah *Equity and Access to Tertiary Education for Students with Disabilities in Indonesia (2010)*, *Fikih Ramah Difabel(2014)* dan *Meretas Belunggu Kekerasan pada Difabel Perempuan dan Anak (2015)*.
8. **Ibnu Burdah** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Minat penelitiannya adalah Kajian Timur Tengah, Politik Islam, Bahasa Arab, Kajian Agama-Agama, dan Pemikiran Islam. Dia meraih gelar doktor dari Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Ibnu Burdah cukup produktif menulis buku, artikel jurnal, maupun artikel di media massa. Beberapa karyanya antara lain "Indonesian Muslim's Perception of Jews" di Moshe Ma'oz (ed), *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, and Tolerance*, Brighton: Sussex Academic Press, 2010, "Thariqatut al-Tarjamah al-Wadzifiyyah al-Mu'jamiyyah al-Mu'allaqah: Tashawwur 'ammwa al-bahs

al-taarikhiyanha”, *Journal of Indonesian Islam*, 5/2, 2011, dan “Morocco Protest Movements in the Post-constitutional Reform”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 7/2, 2017.

9. **Nina Mariani Noor** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2016). Minat penelitiannya meliputi studi lintas agama, kajian wanita, gender, minoritas, dan etika. Di antara publikasinya adalah “Reading Engineer’s Concept of Justice: The Real Power Hermeneutical Consciousness”, *Jurnal Dinika* 1/1, 2016, dan “The Ahmadiyah Identity and Religious Identity in Indonesia”, dalam Leonard Chrysostomos Epafras (ed.), *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, Jenewa: Globethics.net, 2017.
10. **Sunarwoto** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih Ph.D. dari Tilburg School of Humanities, Tilburg University (2015) Belanda. Minat kajiannya meliputi studi al-Qur’an, sejarah Islam Indonesia, antropologi masyarakat Muslim, politik Islam, agama dan media, dan belakangan, ia menekuni gerakan Salafi pasca-Laskar Jihad, terutama di Surakarta. Di antara publikasinya adalah “Traditional Pesantren and the Discourse of Islamic Reform in the Second Half of the Nineteenth Century”, *International Journal of Pesantren Studies*, Vol. 3, No. 2 (2010), “Radio Fatwa: Islamic Tanya-Jawab Programmes on Radio Dakwah”, *Al-Jami’ah*, 50, No. 2 (2012): 239-278, “Dakwah radio in Surakarta: Contest for Islamic identity”, dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds), *Islam in Indonesia: Contrasting images and interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), pp. 195-214, dan “Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority”, *Archipel*, 91 (2016), pp. 203-230.

- 11. Mohammad Yunus** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih gelar doktor dari Universitas Al-Azhar Cairo (2016). Minat penelitiannya mencakup kajian Islam klasik, teologi klasik dan kontemporer, kesufian terutama kajian tentang Ibn ‘Arabi, filsafat Islam dan kontemporer, kajian ruang publik, dan sosiologi Islam. Di antara publikasinya adalah *Al-Wujûd wa al-Zamân fî al-Khithâb al-Shûfî ‘inda Muhyiddîn Ibn ‘Arabî*, Freiberg & Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2014, *Biografi Ibn ‘Arabi; Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan bersama Para Sufi*, Depok: Keira Publishing, 2015, dan “Problem Keaslian dalam Diskursus Kesufian”, dalam Abdul Rouf dan Fazal Himam (ed.), *Keaslian dan Liyan; Pergulatan Paradigma dan Metodologi dalam Islam*, Cairo: Al-Mizan Study Club, 2017.
- 12. Eva Latipah** adalah dosen tetap dan Sekretaris Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup psikologi, pendidikan, dan model pengasuhan (*parenting*). Ia meraih gelar doktor dari Universitas Gadjah Mada (2014). Di antara publikasinya adalah “Self Regulated Learning Untuk Meningkatkan Prestasi Akademik: Tinjauan Meta Analisis”, *Jurnal Psikologi UGM*, 2010, “Perilaku Resourcefulness dan Prestasi Akademik Mahasiswa ditinjau dari Strategi Experiential Learning”, *Jurnal PAI*, 2014, dan “Pengaruh Strategi Experiential Learning terhadap Self Regulated Learning Mahasiswa”, *Jurnal Humanitas UAD*, 2017.
- 13. Roma Ulinnuha** adalah Sekretaris Program S2 *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih gelar doktor dari Indonesian Consortium for inter-Religious Studies (ICRS), konsorsium tiga universitas: Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta (2013). Minat penelitiannya meliputi isu-isu minoritas, studi agama dan budaya, relasi Islam-Barat dan persoalan

identitas. Di antara publikasinya adalah “The Wayang and the Islamic Encounter in Java”, *MILLAH, Journal of Religious Studies*, 10, 2010, “Occidentalism in Indonesia: A Study of Intellectual Ideas of Mukti Ali and Nurcholis Madjid and Contemporary Legacy”, *ESENSIA*, 12, 2011, dan “Islam, Ruang Publik dan Kerukunan Antar Umat Beragama: Studi Tradisi Ngebag di Karangjati Wetan”, *Sosiologi Agama*, 9/2, 2017.

14. **Euis Nurlaelawati** adalah profesor ilmu hukum Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meraih Ph.D. dari Utrecht University (2007) Belanda. Minat kajiannya mencakup hukum Islam, peradilan Islam dan isu gender dan anak. Di antara publikasinya adalah *Modernization, Tradition and Identity*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, “Gendering the Islamic judiciary: Female judges in the religious courts of Indonesia”(dengan Arskal Salim), *al-Jami’ah*, 51/2, 2013, dan “Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce” *Islamic Law and Society*, 20/3, 2013.
15. **Muhrisun Afandi** adalah dosen tetap pada Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia memperoleh gelar PhD di Monash University dalam bidang *Child Abuse Prevention Research Australia* (CAPRA), School of Primary Health Care. Di antara publikasinya “Apostasy as Grounds in divorce cases and child custody disputes in Indonesia,” dalam Noorhaidi Hasan dan Fritz Schulze, eds., *Indonesian and German Views on Gender and Religious Diversity*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2015, pp. 89-106.
16. **Anas Ajudin** adalah mahasiswa program doktor (S3) di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia memiliki minat yang besar pada kajian keislaman, gerakan sosial, dan media. Ia ikut terlibat dalam pendirian Pusat Studi Agama dan Perdamaian (PSAP) Solo, lembaga yang fokus melakukan penelitian, advokasi, dan pendidikan perdamaian bagi masyarakat lokal. Selain itu, ia juga bekerja

x ❖ ————— Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan
sebagai fasilitator di Solo Interfaith Peace institute (SIPI),
dengan program mewujudkan Solo sebagai laboratorium
perdamaian.

DAFTAR ISI

Tentang Kontributor ~ iii

Transliterasi ~ xiii

Pengantar ~ xv

Pendahuluan

Najib Kailani, Munirul Ikbwan dan Subadi ~ xix

I. ULAMA DI KOTA-KOTA METROPOLITAN ISLAM: KONTESTASI, MEDIA, DAN KONSERVATISME PUBLIK ~ 1

- A. Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa
Noorbaidi Hasan & Anas Aijudin ~ 3
- B. Ulama dan Konservatisme Islam Publik di Bandung: Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal
Munirul Ikbwan ~ 35
- C. Ulama Jakarta dan Konsep Negara-Bangsa: Media, Politik, dan Menguatnya Konservatisme di Tengah Moderasi Islam
Euis Nurlaelawati ~ 67
- D. Ulama dan Negosiasi Kebangsaan di Medan: Otoritas, Reservasi Islamis, dan Moderatisme Paradoks
Mohammad Yunus ~ 103
- E. *Gurutta* dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar
Mubrisun ~ 135

II. ULAMA DI KOTA-KOTA ISLAM ARUS UTAMA: MODERATISME, ETNONASIONALISME, DAN PROBLEM KEWARGAAN ~ 165

- A. Ulama, Negara-Bangsa, dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh
Moch Nur Ichwan ~ 167
- B. Ulama dan Narasi “Politik “Perbedaan””: Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangka Raya
Najib Kailani ~ 205

- C. Meninjau Kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki:
Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang
Roma Ulinnuba ~ 235
- D. Ulama dan Negara-Bangsa di Tanah Banjar: Antara
Reservasi dan Resiliensi
Abmad Rafiq ~ 267
- E. Menakar Akidah Kebangsaan Muslim Indonesia:
Fragmentasi, Negosiasi, dan Reservasi Pandangan Ulama
Surabaya terhadap Negara-Bangsa
Ibnu Burdah ~ 297

**III. ULAMA DI KOTA-KOTA MUSLIM MINORITAS:
PROGRESIFITAS, TOLERANSI, DAN BAYANG-BAYANG
ISLAMISME ~ 335**

- A. Ulama, Fragmentasi Otoritas, dan Imajinasi Negara-
Bangsa: Studi Kasus Pontianak
Sunarwoto ~ 337
- B. Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di
Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali
Subadi ~ 363
- C. Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik
Identitas dan Toleransi Yang Terganggu
Ro'fab ~ 389
- D. Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama
Ambon terhadap Negara-bangsa
Nina Mariani Noor ~ 417
- E. Keulamaan dan Sikap Kewargaan pada Masyarakat
Minoritas Muslim di Kota Manado
Eva Latipah ~ 443

Transliterasi

Konsonan

ء	’	ز	z	ك	k
ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	ḥ	ظ	zh	ي	y
خ	kh	ع	‘	ال	al and ‘l
د	d	غ	gh	ة	ah
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q		

Vokal

Panjang	آ	ā	Short	ا	a
	إي	ī		ي	i
	أو	ū		و	u

Dobel	يـ	iyy (akhiran ī)	Diftong	أي	ai
	وـ	uww (akhiranū)		أو	au

PENGANTAR

Demokratisasi pasca 1998 menyediakan panggung bagi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan, profesi, dan ideologi untuk ikut berkontestasi membicarakan kembali posisi Islam dalam negara dan masyarakat Indonesia. Aktor-aktor baru ini menawarkan diskursus dan *habitus* keagamaan baru serta mendorong isu-isu kemaslahatan publik dan interpretasi Islam ke dalam diskusi publik. Mereka membuka perdebatan seputar relasi agama dan negara yang sempat dianggap ‘final’ dengan beragam tawaran alternatif yang dipopulerkan melalui ruang-ruang publik, seperti sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet, dan media sosial. Namun, ini bukan berarti bahwa aktor-aktor keagamaan lama menarik diri dari panggung publik. Perkembangan di ruang publik menunjukkan kontestasi otoritas antar aktor-aktor keagamaan yang berebut pengaruh publik, dan negara dalam hal ini mengikuti dengan seksama diskursus yang berkembang di kalangan aktor-aktor yang disebut “ulama” ini untuk menjadi pertimbangan dalam menentukan kebijakan dan arah politik.

Buku ini mengulas dinamika politik keagamaan dan persepsi terhadap gagasan negara-bangsa modern dan konsep-konsep turunannya seperti toleransi, kewargaan, dan antikekerasan dengan menekankan perhatian pada dinamika lokal. Dengan fokus penelitian 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), penelitian ini ingin melihat sejauh mana konteks sosial, politik, dan keagamaan lokal memengaruhi cara pandang ulama yang merupakan agen politik penting dalam iklim demokrasi populis terkait relasi agama dan negara, sistem politik, dan relasi antarwarga. Konteks lokal masing-masing kota menghadirkan dinamika beragam

dan menarik yang tidak selalu kongruen dengan konteks politik dan keagamaan nasional. Imaginasi, argumentasi, dan reservasi ulama tentang gagasan negara-bangsa di masing-masing kota banyak dipengaruhi oleh latar belakang intelektual, ideologis, politik, sosial, dan keagamaan lokal yang khas. Konteks nasional tentu saja ikut mewarnai dinamika lokal dalam level tertentu, terutama di kota-kota yang ulama dan masyarakatnya mengikuti isu-isu politik dan keagamaan nasional.

Buku ini merupakan salah satu produk dari survei dan penelitian tentang persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dilakukan oleh para peneliti dari Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamaian (PusPIDeP) dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini merupakan bagian dari Program CONVEY Indonesia yang digagas oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan United Nations Development Programme (UNDP).

Sebelum penelitian lapangan dilakukan, beberapa workshop diselenggarakan untuk mematangkan teori, instrumen, dan metode penelitian. Workshop instrumen kualitatif diadakan di Surakarta pada Agustus 2018 dengan mengundang beberapa narasumber antara lain Yusuf Rahman, Jajang Jahroni, Ema Marhumah, Jazilus Sakho', dan Syamsul Arifin, perwakilan dari Convey-UNDP-PPIM Utami Sandyarani, Dirga Maulana, dan Sachiko Kareki. Workshop ini merekomendasikan perlunya diselenggarakan workshop khusus instrumen kuantitatif yang sebenarnya tidak ada di dalam rencana proposal. Namun, untuk keberhasilan dan kekuatan penelitian, workshop instrumen kuantitatif akhirnya diselenggarakan di Yogyakarta dengan mengundang narasumber, yaitu Ismatu Ropi, Miftahun Ni'mah Suseno, dan Maria Widagdo. Workshop ini juga merekomendasikan terselenggaranya workshop konsolidasi nasional dengan mengundang perwakilan asisten peneliti dari 15 kota. Workshop yang diadakan di Yogyakarta ini bertujuan membangun komunikasi dan kesepahaman dengan asisten lokal terkait strategi dan cara kerja penelitian di lapangan.

Penelitian ini melibatkan 15 peneliti utama dari bidang yang beragam dalam rumpun studi Islam dan ilmu sosial: politik Islam, antropologi Muslim urban, studi lintas iman, studi al-Qur'an dan hadis, kajian Timur Tengah, Salafisme, studi minoritas, hukum Islam, pekerjaan sosial, dan psikologi. Penelitian lapangan berlangsung dari September hingga Oktober 2018. Untuk mempertajam analisis, workshop hasil penelitian diselenggarakan di Surakarta dengan mengundang beberapa narasumber, antara lain Prof. Al Makin, Saiful Umam, dan Jaya Dani Mulyanto. Untuk finalisasi laporan lokal, satu workshop lagi diselenggarakan di kota yang sama.

Sebelum buku ini terbit, hasil penelitian diseminarkan di dua kota, Makassar dan Banda Aceh pada November dan Desember 2018 dengan mengundang narasumber Prof. Kadir Ahmad, Wahyuddin Halim, Fuad Jabali, dan Reza Indria, sebelum akhirnya di-*launching* di Jakarta pada Januari 2019 dengan mengundang narasumber Prof. Jamhari Makruf dan Ahmad Suaedy. Seminar hasil penelitian ini penting tidak hanya untuk membagi hasil temuan penelitian, namun juga untuk mendapatkan respon dan masukan dari pakar, ulama, dan masyarakat secara umum. *Feedback* dan masukan ini tentunya menjadi pertimbangan penting bagi kami dalam menulis buku ini. Buku ini diharapkan mampu memberi kontribusi dalam membaca persepsi, argumentasi, dan reservasi ulama dalam melihat gagasan negara-bangsa modern terutama dalam konteks demokrasi populis.

Penelitian ini tidak lepas dari kontribusi, kerja keras, dan dedikasi ke-15 peneliti, yaitu Noorhaidi Hasan (Surakarta), Suhadi (Denpasar), Najib Kailani (Palangka Raya), Munirul Ikhwan (Bandung), Moch Nur Ichwan (Banda Aceh), Muhammad Yunus (Medan), Euis Nurlaelawati (Jakarta), Roma Ulinnuha (Padang), Ibnu Burdah (Surabaya), Sunarwoto (Pontianak), Ahmad Rafiq (Banjarmasin), Rofah Muzakir (Kupang), Nina Mariani Noor (Ambon), Eva Latipah (Manado), dan Muhrisun Afandi (Makassar). Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran para asisten

peneliti yang telah bekerja keras membantu para peneliti di lapangan. Mereka adalah Marzi Afriko, Murni Barus (Banda Aceh), Musdalifah, Rahman Mantu (Manado), Syamsul Arif Galib, Rusdianto R (Makassar), Purjatian Azhar, Muhammad Irfan (Medan), Mhd Yazid, Ujang Wardi (Padang), Muhammad Ihsanul Arief, Nur Qomariyah (Banjarmasin), Muhammad Lutfi Hakim, Rizki Susanto (Pontianak), Supriadi, Muhammad Iqbal (Palangka Raya), Zet A Sandia, Ardiman Kelihu (Ambon), Ahmad Al Amin, Ismaul Fitriyaningsih (Denpasar), Umar Sulaiman, Aziz Marhaban (Kupang), Fahmi Muhammad Ahmadi, Ronni Johan (Jakarta), Cucu Surahman, Mokh. Iman Firmansyah (Bandung), Chafid Wahyudi, Mahbub Ghozali (Surabaya), dan Anas Aijudin, Mibtadin (Surakarta)

Kerja keras dan dedikasi juga ditunjukkan oleh manajemen PusPIDEp-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: Noorhaidi, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Erie Susanty, Siti Khodijah Nurul Aula dan Nisa Friskana Yundi yang mengawal penelitian dari awal hingga akhir. Tak lupa juga menyebut peran Ibnu Burdah yang mendedikasikan waktu dan pikiran dalam menyelaraskan diksi dan bahasa tulisan-tulisan di dalam buku ini.

Terimakasih tak terhingga terucap kepada CONVEY Indonesia dan PPIM Jakarta yang telah memberi kepercayaan kepada PusPIDEp dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sebagai mitra dalam proyek penelitian CONVEY, terutama peran dari Prof. Jamhari Ma'ruf, Saiful Umam, Yusuf Rahman, Fuad Jabali, Ismatu Ropi, Jajang Jahroni, Dirga Maulana, Utami Sandyarani, Jaya Dani Mulyanto, Hidayat, Narsi dan nama-nama lainnya. Terima kasih juga terucap kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. K.H. Dr. Yudian Wahyudi, dan wakil-wakil rektor: Prof. Dr. Sutrisno, Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin dan Dr. Waryono Abdul Ghafur yang selalu memberikan dukungan dan menyediakan atmosfer akademik yang memacu produktivitas riset-riset berkualitas. Selamat membaca!

Yogyakarta, 20 Januari 2019

PENDAHULUAN

Meneroka Wacana Islam Publik dan Politik Kebangsaan Ulama di Kota-kota Indonesia

Najib Kailani, Munirul Ikhwan, dan Suhadi

Fenomena radikalisme agama di berbagai penjuru dunia telah mendorong para intelektual dan pemegang kebijakan untuk memperhatikan posisi agama dalam diskusi-diskusi mengenai ruang publik. Jika sebelumnya mereka begitu yakin dengan teori sekularisasi yang menyatakan bahwa modernitas yang berpijak pada rasionalitas dan teknologi akan membuat agama sirna dalam kehidupan publik, saat ini agama mulai dilihat sebagai salah satu faktor penting dalam diskursus ruang publik (Casanova 1994; Turner 2012). Agama dalam konteks ruang publik mulai diproyeksikan untuk menciptakan ruang komunikasi yang setara guna menemukan “civic virtues” dalam membangun kehidupan yang damai (Hirschkind 2001; Habermas 2006).

Dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, diskursus publik tampak tidak bisa dipisahkan dari peran ulama. Ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia. Salah satunya adalah artikulasi dan interpretasi mereka terhadap relasi agama dan negara. Relasi agama dan negara yang sempat dianggap ‘final’ dengan konsep negara Pancasila mulai ramai diperbincangkan dan diperdebatkan legitimasinya

di ruang-ruang terbuka di era Reformasi. Tuntutan kembali kepada Piagam Jakarta menguat, seiring munculnya kelompok-kelompok Islam militan yang meneriakkan penerapan syariah dan menggelar aksi-aksi radikal di ruang publik. Kebijakan desentralisasi membuat situasi semakin kompleks. Kontestasi memperebutkan simbol-simbol Islam terjadi baik di tingkat pusat maupun lokal (Sulistiyanto 2009), yang beresonansi dalam keinginan untuk menerapkan syariat Islam melalui Perda Syariah (Bush 2008).

Dalam satu dekade pertama pasca Reformasi 1998 negara tampak gamang merespons munculnya wacana-wacana alternatif yang mendiskusikan ulang hubungan agama dan negara dengan mengusulkan syariah sebagai landasan hukum negara. Pengalaman pahit indoktrinasi Pancasila di masa lalu (Orde Baru 1966-1998) agaknya berada di balik kegamangan tersebut. Di dalam situasi transisi semacam itu, aktor-aktor baru (baca: otoritas keagamaan baru) tampak lebih leluasa tampil dan bergerak di ruang-ruang publik —sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet dan media sosial— untuk mempopulerkan wacana politik alternatif dalam beragam corak: Jihadi, Tahriri, Salafi, dan Tarbawi (Hilmy 2010; Machmudi; Hasan 2018).

Aktor-aktor keagamaan baru atau “ulama baru” umumnya bekerja di luar —meskipun masih terkait dengan— struktur dan institusi keagamaan arus utama. Jika ulama arus utama adalah sumber legitimasi dan pengawal *doxa* —meminjam istilah Pierre Bourdieu untuk menunjuk arena yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) dan ‘kebenaran’ yang tak perlu diperdebatkan lagi (*undisputed truth*)— maka ulama baru adalah kelas sosial inferior yang berusaha mendorong *doxa* ke ranah kontestasi argumen, yaitu ranah relasi oposisi biner antara ortodoksi (opini yang ‘benar’) dan heterodoksi (opini tandingan yang ‘heretik’). Dengan kata lain, kelas ulama baru berusaha menggeser dan mengikis integritas *doxa* yang kebenarannya tak diragukan (*beyond question*) ke ranah opini —yaitu arena kontestasi kebenaran— dengan harapan tawaran

opini mereka suatu saat akan muncul sebagai *doxa* baru (Bourdieu 1977, 164–69).

Dalam konteks Indonesia, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945 serta mengakomodir pluralitas suku bangsa dan agama adalah *doxa* yang tidak hanya dipegang teguh oleh negara namun juga dilegitimasi oleh ulama arus utama. Oleh karena itu, munculnya wacana alternatif politik keagamaan yang melegitimasi sistem keumatan global (baca: khilafah) atau gagasan Indonesia “bersyariat Islam” dapat dipahami sebagai usaha untuk masuk ke pusat medan wacana (*discursive field*) dan, dengan demikian, menggeser atau mengikis *doxa*. Baik otoritas keagamaan mapan—yang sepenuhnya mengontrol dan mengawal *doxa*—maupun otoritas keagamaan baru yang menggugat interpretasi mapan otoritas keagamaan lama dalam kenyataannya tidaklah homogen.

Sementara itu, di dalam spektrum otoritas keagamaan lama sendiri terjadi fragmentasi otoritas. Mereka umumnya mendorong wacana Islam moderat dan mendukung ideologi Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Sementara, di kalangan otoritas-otoritas keagamaan baru fragmentasinya lebih luas dan labil. Spektrumnya mencakup dari yang mengakui NKRI namun menyetujui isu penerapan syariat Islam (NKRI bersyariah) sampai yang mempunyai aspirasi untuk menegakkan negara Islam atau khilafah.

Selain itu, perubahan konstelasi dan konfigurasi politik yang terjadi secara ajek di era demokrasi elektoral menyebabkan semakin kuatnya perebutan dan kontestasi otoritas keagamaan. Momen-momen penyelenggaraan Pemilukada, Pemilu Legislatif ataupun Pemilu Presiden merupakan momen-momen kritis di mana aktor-aktor politik bersaing ketat memainkan simbol-simbol dan isu agama untuk kepentingan elektoral mereka (Ahnaf dkk. 2015). Peristiwa 212 yang terjadi dalam konteks Pemilukada Jakarta, misalnya, memperlihatkan dengan jelas bagaimana tuduhan penodaan agama yang dialamatkan kepada Basuki Tjahja Purnama atau Ahok sanggup menggerakkan

ribuan massa. Dalam peristiwa tersebut sayup-sayup juga terdengar tuntutan penerapan syariah dan khilafah sebagai alternatif mengatasi berbagai persoalan bangsa.

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA: DEFINISI DAN METODOLOGI

Definisi ulama dalam buku ini mencakup baik otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*) maupun otoritas keagamaan baru (*new religious authority*). Otoritas keagamaan tradisional merujuk pada 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. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut, mereka memperoleh otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jamaahnya.

Selain itu, lanskap otoritas keagamaan Islam juga diwarnai dengan munculnya aktor-aktor baru atau biasa disebut otoritas keagamaan baru sebagai konsekuensi dari pesatnya perkembangan lembaga pendidikan dan media baru. Berbeda dengan sebelumnya, figur baru ini umumnya 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.

Buku ini merupakan hasil penelitian survei dan lapangan di 15 kota yang bertujuan untuk mengukur keberterimaan (*acceptation*) dan penolakan (*rejection*) ulama terhadap negara-bangsa. 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.

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 (Satha-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 atau disebut toleransi eksternal maupun perbedaan paham dalam satu rumpun agama atau disebut juga dengan 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).¹ *Kedua*, *pro-HAM* (hak asasi

1 Penulis mengucapkan terima kasih kepada Muhrisun Miftahun Ni'mah Suseno yang telah memberikan banyak ide dan gagasan untuk pembuatan instrumen penelitian.

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 bersyarikat, dan perlakuan non-diskriminatif.

Buku ini berdasarkan pada 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) yang berpotensi menjadikan negara-bangsa masih sebagai polemik dalam diskursus maupun gerakannya. *Ketiga*, ulama/tokoh dari kelompok minoritas di dalam Islam, seperti Syi’ah, dan Ahmadiyah. *Keempat*, ulama baru yang memiliki kecenderungan sebagai *religious entrepreneur*, biasanya ulama dalam kategori ini berusia relatif muda (kurang dari 40 tahun) yang 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.

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%.

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.

TENTANG BUKU INI

Buku yang ada di tangan pembaca ini berupaya untuk 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 di kota-kota di Indonesia. Selain itu, juga memberikan gambaran posisi ulama Indonesia terhadap format negara-bangsa Indonesia masa kini seperti progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal, dan, ekstrem sebagaimana dipaparkan di atas. Penelitian ini dilaksanakan di 15 kota yaitu Medan, Jakarta, Bandung, Surakarta, Makassar, Banda Aceh, Padang, Surabaya, Palangka Raya, Banjarmasin, Pontianak, Denpasar, Ambon, Manado, dan Kupang dengan melibatkan 15 peneliti yang melakukan kerja lapangan di masing-masing kota.

Buku ini disusun dalam tiga tajuk berdasarkan karakteristik kota yaitu: *Ulama di Kota-kota Metropolitan Islam: Kontestasi Media dan Konservatisme Publik* yang menghadirkan tulisan Noorhaidi Hasan dan Anas Ajudin (Surakarta), Munirul Ikhwan (Bandung), Euis Nurlaelawati (Jakarta), Mohammad Yunus (Medan) dan Muhrisun (Makassar). Kemudian, *Ulama di Kota-kota Arus Utama: Moderatisme, Etnonasionalisme dan Problem Kewargaan* menampilkan tulisan Moch Nur Ichwan (Banda Aceh), Najib Kailani (Palangka Raya), Roma Ulinnuha (Padang), Ahmad Rafiq (Banjarmasin) dan Ibnu Burdah (Surabaya), Terakhir *Ulama di Kota-kota Muslim Minoritas: Progresifitas, Toleransi dan Bayang-bayang Islamisme* yang menyuguhkan tulisan Sunarwoto (Pontianak), Suhadi (Bali), Ro'fah (Kupang), Nina Mariani Noor (Ambon) dan Eva Latipah (Manado).

Di Kota metropolitan Islam, Hasan dan Ajudin dalam tulisannya mengenai ulama di Solo menggarisbawahi pemikiran ulama yang menolak negara-bangsa dengan mengesahkan penggunaan kekerasan untuk mewujudkan visi ideologis dan politis di kota Solo. Menurut mereka ada tiga faktor utama yang melatari pandangan para ulama tersebut 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. Aksi-aksi radikalisme mereka bingkai dengan klaim *amar makruf* dan *nabi munkar*.

Sedangkan Munirul Ikhwan memaparkan bahwa ulama di kota Bandung cenderung konservatif. Menurutnya wacana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Dalam tulisannya Ikhwan menyebutkan bahwa meskipun tingkat penerimaan ulama terhadap gagasan negara-bangsa cukup tinggi di kota Bandung yaitu 56,67% —dengan tingkat penolakan 23,34% dan tidak teridentifikasi 20%, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di ruang publik.

Senada dengan Ikhwan, Euis Nurlaelawati yang menulis tentang ulama Jakarta juga menunjukkan ihwal konservatisme Islam publik di Jakarta. Nurlaelawati menyatakan bahwa konteks percaturan politik memicu menguatnya artikulasi 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.

Selain itu, Islamisme juga berkontribusi pada narasi kebangsaan ulama sebagaimana dipaparkan oleh Yunus dan Muhrisun. Dalam studinya mengenai ulama di kota Medan. Yunus menunjukkan bahwa patronase politik memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk kecenderungan keagamaan di kota Medan. Menurutnya, tanpa adanya tradisi keislaman yang mengakar kuat, kecenderungan keagamaan sangat dipengaruhi oleh isu-isu politik nasional dan lokal. Sementara itu, Muhrisun mendedahkan bahwa terdapat

ambiguitas dalam pemahaman beberapa ulama terkait sistem demokrasi. Mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi. Menurut Muhrisun, 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.

Jika di kota-kota metropolitan Islam, ulama cenderung bercirikan konservatif dan nuansa Islamisme tampak kental memengaruhi artikulasi dan ekspresi mereka, di kota-kota di mana Islam merupakan arus utama, problem yang menyeruak ke permukaan terkait dengan isu moderatisme, reservasi dan etnonasionalisme. Moch Nur Ichwan dalam tulisannya mengenai ulama Aceh menyebutkan bahwa tidak adanya ulama yang teridentifikasi ekstrem di Aceh membuat ideologi Islamisme yang menolak total konsep negara-bangsa Indonesia tidak menjadi ideologi dominan dan hegemonik. Ichwan berargumen, ada dua alasan mengapa perihal tersebut terjadi. *Pertama*, tidak muncul ulama-ulama yang melanjutkan perjuangan Darul Islam untuk mendirikan Negara Islam Indonesia, Negara Islam Aceh, atau Kerajaan Islam Aceh. *Kedua*, sedikitnya ulama yang bergabung dan mendukung perjuangan GAM. Hal ini terlihat jelas saat eks-GAM mendirikan partai politik lokal Partai Aceh (PA) dan organisasi ulama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pada 2009.

Sedangkan Kailani yang menulis tentang ulama di Palangka Raya mendemonstrasikan sikap reservasi ulama terhadap konsep negara-bangsa terutama di dalam dimensi toleransi dan kewargaan. Menurutnya reservasi atau penerimaan terbatas terutama terjadi 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. Mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah.

Ihwal yang sama juga mengemuka di dalam kajian Rafiq mengenai ulama di Banjarmasin. Menurutnya, di kalangan ulama Banjarmasin juga terdapat reservasi terhadap negara-bangsa terutama dalam isu toleransi dan kewargaan. Di antara isu reservasi yang mengemuka di Banjarmasin adalah kuatnya konsepsi keadilan proporsional di kalangan ulama di sana yaitu pemahaman keadilan yang didasarkan pada proporsi jumlah pada sebagian informan. Di satu sisi, keadilan proporsional memberikan hak yang seimbang kepada setiap kelompok masyarakat dalam demokrasi sesuai jumlah populasinya. Di sisi yang lain, 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.

Sementara Burdah dalam tulisannya mengenai ulama di Surabaya mengatakan bahwa penerimaan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat kuat kendati hampir seluruhnya juga memiliki catatan (baca: reservasi) yang beragam. Penerimaan ulama Surabaya pada prinsip antikekerasan —yakni menolak keabsahan penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan— tergolong sangat tinggi. Kendati demikian, terdapat pandangan-pandangan yang terkesan tidak konsisten terutama dalam kaitannya dengan sikap terhadap kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat. Penerimaan ulama terhadap negara-bangsa juga dipengaruhi oleh artikulasi lokal sebagaimana tampak dalam tulisan Roma Ulinuha mengenai ulama di kota Padang. Menurutnya pepatah *adat menurun, syara' mendaki*, yang digenggam ulama Minang sebagai poin keselarasan antara kemusliman (*muslimness*) dan nalar kewargaan memfasilitasi moderasi keislaman di kota Padang.

Berbeda dengan temuan di kota-kota metropolitan Islam dan Islam arus utama, ulama di kota-kota dengan penduduk

Muslim sebagai minoritas menunjukkan penerimaan yang relatif kuat terhadap negara-bangsa. Sunarwoto dalam artikelnya mengenai ulama di Pontianak mengatakan bahwa ulama Pontianak menunjukkan sikap positif terhadap gagasan negara-bangsa. Meskipun demikian, Sunarwoto juga menampilkan adanya reservasi ulama terhadap beberapa hal termasuk di antaranya sikap terhadap minoritas Muslim. Menurutnya 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.

Sementara itu, Suhadi dalam tulisannya mengenai ulama di Denpasar menyebutkan penerimaan ulama yang tinggi terhadap dimensi pro-sistem dan anti-kekerasan, namun rendah di dimensi toleransi dan kewargaan. Suhadi menengarai bahwa penerimaan yang agak rendah terhadap toleransi dan kewargaan di kalangan ulama Bali terkait dengan reaksi umat Islam terhadap menguatnya politik identitas Hindu Bali. Menurutnya, menguatnya gerakan *Ajeg 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.

Jika di Bali diwarnai dengan relasi Hindu-Islam, Ro’fah dalam tulisannya mengenai ulama di Kupang menyebutkan bahwa dinamika umat Islam di Kupang terkait dengan hubungan Islam dan Kristen. Ro’fah menyebutkan bahwa secara umum 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. Menurutnya, ihwal ini bisa dirujuk pada



posisi Muslim sebagai minoritas dan melihat pemimpin dan negara Islam sebagai pintu masuk untuk menjadi lebih kuat secara politis.

Sementara itu, Nina Mariani yang meneliti ulama di Ambon menyebutkan kalau penerimaan ulama Ambon yang kuat terhadap negara-bangsa sedikit banyak terkait dengan pengalaman yang cukup kelam mengenai hubungan Islam-Kristen pada tahun 1999-2002. Peristiwa berdarah tersebut telah membangkitkan kesadaran 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*. Sementara itu, Eva Latipah yang menulis mengenai ulama di Manado mengatakan bahwa perasaan terpinggirkan masih kuat terasa di dalam narasi ulama Manado. Menurutnya sejumlah ulama Manado menilai beberapa perlakuan diskriminatif masih terjadi terutama terkait sulitnya perizinan penyelenggaraan acara keagamaan di ruang publik. Kondisi berbeda ditunjukkan dengan mudahnya perizinan bagi penyelenggaraan acara keagamaan Kristiani.

Keragaman konteks dan argumen ulama di 15 kota sebagaimana tampak dari tulisan-tulisan di atas memberikan pemahaman kepada kita betapa kaya dan kompleks narasi kebangsaan ulama di Indonesia. Atmosfer lokal dan juga wacana politik nasional saling mewarnai artikulasi, interpretasi dan persepsi ulama tentang negara-bangsa. Dengan menyuguhkan berbagai dinamika lokal ulama di 15 kota, buku ini kami harapkan menjadi salah satu rujukan alternatif bagi para sarjana dan pemerhati yang mempunyai perhatian pada isu-isu keislaman dan politik kontemporer di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahnaf, Iqbal dkk. 2015. *Pilkada dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, terj. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 174-181.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Campbell, David E. 2013. "Religious Tolerance in Contemporary America," *DePaul University Law Review* 62 (4): 1009-1034.
- Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6 (3): 167-191.
- Hirschkind, Charles. 2001. "Civic Virtues and Religious Reason: An Islamic Counterpublic," *Cultural Anthropology* 16 (1): 3-34.
- Habermas, Jurgen. 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1-25.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS.
- Hasan, Noorhaidi (ed.). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Lister, Ruth. 2008. "Inclusive Citizenship, Gender and Poverty: Some Implications for Education for Citizenship," *Citizenship Teaching and Learning* 4 (1): 3-19.
- Machmudi, Y. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.

- Sulistiyanto, Priyambudi dan Maribeth Erb. 2009. "Introduction and the Quest for Democracy." dalam *Deepening Democracy in Indonesia: Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*, diedit oleh Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistiyanto. Singapore: ISEAS
- Satha-Anand, Chaiwat. 2017. *Non-Violence and Islamic Imperatives*, Sweden: Irene Publishing.
- Turner, Bryan. 2012. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, Linda M, dan Hulsizer, Michael R. 2002. "Intra- and Inter-Religious Hate and Violence: A Psychosocial Model," *Journal of Hate Studies* 2 (1): 5-48.

PERSPEKTIF ULAMA KUPANG TENTANG NEGARA-BANGSA: Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu

Ro'fah

Diskusi mengenai penerimaan ulama dan tokoh Muslim Indonesia terhadap negara-bangsa (*nation-state*) merupakan diskusi panjang yang selalu mewarnai sejarah Indonesia. Tidak lama setelah kemerdekaan, keinginan sebagian Muslim Indonesia untuk mendirikan negara Islam mulai muncul, diantara yang paling jelas misalnya gerakan DI TII yang diketuai Kartosuwiryo. Dalam kurun waktu selanjutnya gerakan atau, paling tidak, perdebatan dan gagasan mengenai bentuk negara ideal, Pancasila, serta isu lain seperti demokrasi, HAM, dan posisi minoritas kerap mewarnai dinamika kehidupan kebangsaan Indonesia dan menjadi bagian dari relasi antara Muslim dengan negara. Apakah pemerintah Indonesia sudah dianggap sesuai dengan konsep Islam? Bagaimana bentuk negara dan pemerintahan yang ideal menurut Muslim dan tokoh Muslim Indonesia? Apakah demokrasi, toleransi, dan kewarganegaraan merupakan konsep yang diterima oleh Muslim Indonesia? Pertanyaan-pertanyaan tersebut merupakan pertanyaan inti yang coba di jawab dalam buku ini.

Tulisan ini mencoba untuk melihat bagaimana persepsi dan sikap ulama kota Kupang terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas. Berdasarkan hasil kuesioner terhadap 35 ulama dan interview mendalam dengan sebelas ulama di kota Kupang,

tulisan ini berargumen bahwa mayoritas ulama Kupang menunjukkan penerimaan terhadap Negara-bangsa. Namun, menarik untuk dicatat bahwa penerimaan tersebut diwarnai dengan negosiasi serta reservasi dalam berbagai aspek yang bisa ditarik pada konteks politik dan dinamika keagamaan baik pada level lokal maupun nasional, yang terpenting diantaranya adalah relasi Muslim dan non-Muslim.

DINAMIKA MUSLIM DI KOTA KUPANG

Sebelum secara langsung menyentuh pembahasan mengenai persepsi ulama Muslim kota Kupang terkait negara-bangsa, penulis perlu menggambarkan bagaimana dinamika Muslim di kota Kupang mengingat kajian mengenai Islam di wilayah ini sangat terbatas. Holger Warnk dalam pengantar edisi khusus *Islam and the Malay World 2007* menyebutkan bahwa kajian Islam di Timur Indonesia masih sangat terbatas. Dari sedikit kajian yang ada, fokusnya lebih pada pada studi gerakan Jihadi pascakekerasan Ambon, dan beberapa kajian antropologi-etnografi tentang kerajaan Bima di Sumbawa sebagaimana kajian Henri Chambert-Loir (1982, 1994, 2004) dan Rodeimer (2006, 2008, dan 2009) yang fokusnya pada daerah Alor. Dalam sepuluh tahun ke belakang, gambaran Warnk ini mungkin tidak lagi tepat namun khusus terkait konteks Nusa Tenggara Timur dan kota Kupang khususnya, analisa ini masih tepat. Disertasi yang ditulis Stella Aleida Hutagalung (2015) bisa dianggap satu-satunya studi yang cukup komprehensif tentang Islam di kota Kupang.

Wilayah Timur Indonesia memang dikenal sebagai wilayah dengan penduduk Muslim merupakan minoritas. Beberapa informan dalam penelitian ini menyebut meski mereka minoritas, Islam adalah agama “tertua” di Nusa Tenggara Timur yang masuk ke wilayah ini sejak abad ke-15. Ini lebih awal dari kehadiran misionaris Katolik yang baru datang di wilayah Timor pada 1642 melalui Flores dan baru pada seputar abad 17-an sekitar 2500 penduduk Timor melakukan konversi agama ke Katolik (Fox 1997, Hueken 2008 sebagaimana di rujuk

Hutagalung 2015). Merujuk pada Hadergal (2012), Hutagalung menyebutkan Islam masuk kewilayah NTT melalui pulau Solor, bagian utara Timor yang merupakan pusat perdagangan kayu Cendana dan menjadi pusat interaksi pedaganag dari Jawa, Ternate, Sulawesi, dan pendakwah Muslim dari Bengal, India (2015, 43). Prediksi waktu ini sedikit berbeda dalam analisa Ardhana (2000) yang menyatakan bahwa Islam masuk ke wilayah NTT melalui Ternate (Maluku) dan Gowa (Sulawesi) pada sekitar abad ke-17. Merujuk pada Ricklefs, Ardhana mencatat bahwa kekalahan yang dialami kerajaan Gowa dari Portugis pada awal abad ke-17 membawa mereka lari ke Sumbawa, dan selanjutnya tersebar ke Timur melalui wilayah-wilayah pantai yang secara ekonomis terhubung seperti Ende, Putta, Solor, Pantar dan Alor (Ardhana 2005, 74-75). Hingga kini wilayah-wilayah ini lah yang dipercaya menjadi kantong Muslim di NTT, khususnya tiga kabupaten yaitu Flores, Alor, dan Ende.

Sementara di kota Kupang wilayah yang dikenal sebagai kantong Muslim ada di empat kelurahan yaitu Bonopoi, Solor, Airmata, dan Oesepa. Hutagalung menyajikan paparan menarik terkait perbedaan asal-usul masuknya Islam di empat kelurahan tersebut yang secara lebih lanjut membentuk karakter dan identitas Islam di masing masing kantong ini. Muslim di kampung Solor misalnya berasal dari Pulau Solor yang merupakan keturunan Atulaga Nama, nama lain dari Sultan Syarif Syahar, seorang pendakwah dan pejuang dari Ternate yang memimpin masyarakat melakukan perlawanan terhadap Belanda dan Portugis di wilayah Kupang dan pesisir dalam Timor (Hutagalung 2015, 73). Dari perlawanan tersebut, Atulaga diberi area tinggal yang sekarang di kenal sebagai wilayah Solor di kota Kupang. Hingga saat ini, Muslim Solor mengatakan mereka adalah keturunan dari Atulaga Nama.

Berbeda dengan Solor yang cukup homogen, Muslim di kelurahan Bonopoi dan Airmata berasal dari kelompok yang beragam; sebagian adalah pelarian dari Jawa yang kalah dalam perang Diponegoro dan sebagian adalah keturunan raja

Adipate Bahren, Raja Bangka yang diasingkan oleh Belanda di Kupang. Kelompok lain dalam populasi Muslim di Airmata adalah kelompok Hadhrami, salah satunya adalah Abubakar Algadrie, keturunan kerajaan Pontianak yang konon menikah dengan putri bangsawan Ende, dan pada 1839 ditugaskan ke Kupang. Kantong terakhir Muslim di Kupang adalah daerah Oesapa. Dibandingkan dengan Muslim di tiga kampung lain, kelompok Muslim di Oesapa tergolong paling baru dan mereka didominasi oleh pedagang dari Bugis yang akhirnya menetap di wilayah ini pada kurun 1970-an (Hutagalung 2015, 13 – 15).

Menurut data BPS kota Kupang 2015, penduduk Muslim di kota Kupang mencapai 47.324.000 jiwa; angka ini menempatkan Muslim pada urutan ketiga setelah Kristen yang mencapai 241.250.000 jiwa dan pemeluk Katolik yang berjumlah 78.000 jiwa. Meski secara kuantitas Muslim Kupang menempati urutan ketiga, organisasi Islam muncul dengan cukup lengkap di Kupang baik organisasi *mainstream* seperti NU dan Muhammadiyah maupun kelompok organisasi minoritas seperti Syiah (IJABI) dan Ahmadiyah. Hutagalung menyebutkan bahwa Muslim Kupang di Solor, Bonipoi Mata Air serta Oesapa adalah Muslim tradisional yang berafiliasi ke Aswaja meski sejak 1970 Islam modernist yang diwakili Muhammadiyah sudah hadir dan cukup berhasil menyebarkan dakwah pembaharuannya terutama di daerah Solor (Hutagalung 2015, 198). Sementara itu dari kelompok Islam non *mainstream*, ada dua organisasi yakni Jamaah Tabligh (JI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang melebarkan dakwahnya ke kota ini semenjak 2002. Dengan melihat sejarah dan perkembangan Islam di Kupang maka secara tegas bisa dilihat adanya kontestasi keagamaan yang terjadi di Kupang antara kelompok tradisional yang mempertahankan tradisinya dengan kelompok modernis yang juga memiliki pengaruh yang signifikan. Kontestasi di atas diramalkan lebih lanjut dengan kehadiran gerakan dakwah transnational, baik yang bersifat kultural maupun politis, seperti HTI dan JI. Hanya penting untuk dicatat bahwa penetrasi gerakan dakwah baru di Kupang tidak sederas yang terjadi

di wilayah lain di Indonesia mengingat respon dan penjagaan yang cukup ketat dari kelompok non-Muslim yang menolak kehadiran gerakan Islam yang dianggap keras atau radikal sebagaimana dipaparkan dibawah ini.

RELASI KRISTEN DAN MUSLIM: PERNIKAHAN DAN KEKERABATAN

Relasi Muslim dengan pemeluk Kristen sebagai mayoritas adalah salah satu faktor paling penting pada dinamika Muslim Kupang. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, toleransi dan relasi damai sudah cukup mengakar dan menjadi bagian dari budaya Kupang, atau NTT secara lebih luas. Hampir semua informan menyampaikan nilai toleransi muncul dalam berbagai praktik budaya seperti pembangunan rumah ibadah dan perayaan hari besar yang melibatkan tidak hanya pemeluk agama yang bersangkutan namun juga pemeluk agama lain. Tradisi dalam perayaan hari besar misalnya, proses perayaan atau pelaksanaan ritual akan dijaga oleh pemeluk agama lain untuk memastikan bahwa masyarakat bisa menjalankan ibadah secara tenang. Aspek lain yang juga penting terutama bagi Muslim adalah tersedianya makanan halal bagi pemeluk Muslim pada acara acara sosial, sejak dari proses pemasakan dan semua alat masak yang digunakan. Toleransi kultural ini terbangun sejak lama dan, menurut seorang informan, didasarkan pada prinsip “tahu sama tahu” dan menghormati yang lain.

Salah satu penjelasan dibalik toleransi “kultural” ini adalah pernikahan antaragama yang banyak terjadi antara Muslim dan Kristen. Sebagaimana di paparkan Hutagalung dalam disertasinya, pernikahan antaragama banyak terjadi pada komunitas Muslim di empat area yang di sebut di atas. Pernikahan antara Muslim dan Kristen juga ditemukan dalam penelitian ini. Dua responden, masing-masing mewakili NU dan Muhammadiyah, menikah dengan wanita dari keluarga non-Muslim yang kemudian mereka konversi karena pernikahan. Penelitian ini tidak mengeksplorasi persepsi ulama mengenai pernikahan beda agama. Dengan merujuk kepada studi

Hutagalung, ada perbedaan pendapat di kalangan para tokoh Muslim di Kupang tentang pernikahan beda agama ini. Sebagian memahami bahwa pernikahan beda agama tidak sepenuhnya ditolerir dalam Islam dan karenanya dianggap sebagai praktik zina. Sementara sebagian lain menganggap bahwa pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli Kitab bisa diterima dalam Islam (Hutagalung 2015, 64). Nampaknya pemahaman ini tidak menghalangi terjadinya pernikahan beda agama sampai saat ini. Yang pasti budaya pernikahan beda agama inilah yang meneguhkan penerimaan dan toleransi Muslim-Kristen di masyarakat Kupang. Dengan kata lain, toleransi yang terbangun lebih dikarenakan karena unsur kekerabatan, dan bukan semata alasan ideologis. Dari studi Hutagalung yang terkuatkan dalam penelitian ini, pernikahan beda agama tidak memisahkan hubungan kekerabatan yang ada, meski konversi pasti terjadi pada pasangan yang menikah, baik konversi ke Islam ataupun Kristen. Relasi sosial dan kekerabatan terus terjalin dan menjadi media bagi praktik toleransi.

LUKA MUSLIM KUPANG: PERISTIWA BERDARAH 1998

Tanggal 30 November 1998 adalah sejarah kelam yang traumatis bagi mayoritas Muslim Kupang. Bingkai toleransi kultural antara Muslim dan non-Muslim yang terbangun kuat selama ini terkoyak dengan pembakaran masjid, sekolah, toko, dan bangunan yang dimiliki oleh warga Muslim Kupang. Peristiwa tragis itu berawal dari gerakan berkabung dan solidaritas atas pembakaran gereja di Ketapang, Jakarta Timur. Gerakan berkabung ini diprakarsai oleh organisasi-organisasi kemahasiswaan dan kepemudaan Kristen, seperti GMKI, PMKRI, dan Pemuda Katholik NTT. Tidak diketahui dengan pasti apa yang menyebabkan gerakan berkabung tersebut menjadi aksi kekerasan terhadap Muslim. Beberapa sumber mengatakan investigasi tidak pernah dilakukan dengan tuntas. Sasaran dari tindak kekerasan adalah perkampungan Muslim di daerah Solor Bonipoi dan Oesapa. Menurut Sihbudi dan

Nurhasim sebagaimana dirujuk oleh Hutagalung (2016) aksi kekerasan ini menyebabkan dua orang meninggal, limabelas masjid terbakar dan sekian puluh rumah serta kios terbakar atau rusak. Angka ini, menurut penulis yang sama diperkirakan hanyalah estimasi, ada beberapa laporan yang mengatakan bahwa korban mencapai empat orang dan belasan lain hilang saat insiden ini (Hutagalung 2015).

Kejadian 1998 masih disebut-sebut oleh hampir semua informan pada saat penelitian ini dilakukan. Sebagian informan juga menjadi saksi atau terlibat langsung dalam kerusuhan. Informasi yang didapatkan dalam wawancara terkait beberapa aspek kerusuhan mempertegas analisa Hutagalung. *Pertama*, mayoritas informan mengatakan bahwa penyerang bukanlah orang lokal karena mayoritas warga di daerah yang diserang tidak tahu siapa identitas para penyerang. Salah satu asisten penelitian Kupang yang pada saat itu melihat langsung dan terlibat pengamanan masjid di daerah Airmata memaparkan sebagai berikut.

“Kami tidak kenal wajah-wajah yang melempari masjid ini dengan batu. Kita jadi bertanya-tanya siapa mereka padahal kan bu orang di Kupang itu beda kecamatan pun masih kenal. Kita paham *ob* ini keluarga si A, ini keluarga B. Nah ini kami gak kenal wajahnya sama sekali.”

Kondisi diatas mendorong warga menafsirkan bahwa “perusuh’ ini sengaja didatangkan dari luar, beberapa secara ekplisit menyebut Timor Timur dan Dili. Para informan juga menganggap kerusuhan tersebut merupakan hasil dari provokasi pihak luar, salah satu nama yang dicurigai sebagai dalang kerusuhan adalah Theo S., “si Jendral Kafir” begitu para informan menyebutnya. Jendral TNI yang pada kurun 1998 merupakan salah anggota DPR dari PDI, dianggap menyebarkan kebencian terhadap Islam dalam pidato-pidatonya. Tabloid *Abadi* yang dimiliki Partai Bulan Bintang misalnya pada edisi 24-30 Desember 1998 menyebut adanya keterkaitan antara peredaran kaset ceramah Si Jenderal di Kupang dengan kerusuhan yang terjadi tanggal 30 ini (Aritonang 2004, 537).

Kedua, kerusuhan Kupang juga tidak bisa dilepaskan dari suasana politik nasional pada saat itu khususnya rangkaian kekerasan atas nama etnis dan agama yang marak setelah jatuhnya rezim Orde Baru. Namun, berbeda dengan Ambon, kerusuhan Kupang tidak meningkat ke skala yang lebih luas. Dalam beberapa penelitian kondisi ini disebabkan oleh kuatnya mekanisme dan budaya toleransi yang mengakar di masyarakat serta adanya langkah-langkah yang diambil pemerintah dan pimpinan agama lokal (Sihbudi and Nurhasim 2001, 45-54, Robinson 2002, 148, sebagaimana disitir oleh Hutagalung, 2016). Salah satu informan, Abah JFR, yang pada saat kejadian adalah ketua MUI Nusa Tenggara Timur menegaskan hal berikut ini.

“Ketika temen-temen Muslim dari Surabaya menawarkan bantuan untuk datang ke Kupang, saya tegaskan untuk menolak mereka. Saya ingin melokalisir masalah dan tidak melakukan penyerangan balasan. Kami hanya bertahan, meski dalam beberapa kasus kita juga terpaksa mengangkat senjata karena diserang. Ketika saya melihat kasus Ambon terjadi setelah kasus di Kupang ini, saya sangat bersyukur dengan keputusan saya waktu itu. Seandainya saya menerima bantuan tenaga dari Muslim dari luar Kupang maka Kupang ini menjadi seperti Ambon”.¹

Faktor lain yang disebut beberapa informan menjadi pemicu kerusuhan Kupang adalah adanya kecemburuan sosial terhadap pendatang yang rata-rata Muslim dari Bugis, Sumatera Barat, dan juga Jawa. Para pendatang ini memegang kendali berbagai sektor penting dalam perekonomian Kupang, terutama pemenuhan kebutuhan dasar.

Kerusuhan 1998 meninggalkan luka yang cukup dalam di benak Muslim Kupang sehingga setiap kali tensi Islam-Kristen meningkat maka masyarakat mengaitkannya dengan tragedi 1998. Pada Februari 2011 misalnya beredar rumor panas di kalangan Muslim Kupang bahwa akan ada penyerangan yang dilakukan oleh penduduk Kristen sebagai respon terhadap

1 Wawancara pribadi dengan abah JFR yang dilakukan pada Senin 22 Oktober, 2018 di kediaman pribadi informan yang terletak di daerah Airmata. Wawancara berlangsung dari jam 18.30 – 20.30 WIT

pembakaran gereja yang terjadi di Temanggung, Jawa Tengah. Pembakaran dilakukan karena diputuskannya kasus penghinaan agama yang dilakukan oleh seorang pemeluk Kristen oleh pengadilan Negeri Temanggung dengan vonis lima tahun penjara (Hutagalung 2016, 56). Rumor ini beredar cukup luas dan beberapa Muslim sudah terbang mengungsi ke Makasar dan daerah lain, namun untungnya rumor itu tidak terbukti dan seruan menahan diri digencarkan oleh pemerintah serta pemuka agama, baik dari Muslim maupun Kristen.

Kasus lain yang cukup menimbulkan eskalasi ketegangan Muslim-Kristen di Kupang adalah pembangunan Masjid Nur Musafir di Batuplat. Menurut penelitian M Iqbal Ahnaf dkk (2015), sengketa pembangunan Masjid Musafir yang memakan waktu lebih dari sepuluh tahun bisa terjadi karena adanya pengaruh dari politik lokal, yakni pemilihan Pilkada. Kasus ini berawal dari permohonan izin yang dilayangkan oleh Muslim di kelurahan Batuplat pada 2002 untuk melakukan salat tarawih di salah satu rumah warga Muslim. Aktivitas salah tarawih diteruskan dengan pendirian masjid yang dilakukan pada Mei 2003 atas sepengetahuan lurah dan aparat lokal lain. Dua hari setelah peletakan batu pertama dilakukan, lurah itu menerima surat pengaduan dari warga yang menolak pembangunan masjid karena dianggap melanggar aturan mengingat lokasi terlalu dekat dengan pemukiman warga non-Muslim. Penolakan warga juga dilakukan karena disinyalir ada pemalsuan tanda tangan dari warga untuk mendapatkan izin. Sengketa ini berlanjut cukup lama karena menjadi komoditas politik dalam dua periode pilkada, dan masjid baru bisa diteruskan pembangunannya pada 2016.

Dari tiga kasus kerusuhan dan ketegangan Islam-Kristen di Kupang bisa dilihat bahwa ada pengaruh politik nasional yang kerap menjadi konteks bagi kerusuhan lokal, meski politik lokal juga sebaliknya bisa menjadi pemicu. Kasus 1998 dan rumor 2011 jelas dipicu oleh konflik di wilayah lain, sedangkan dalam kasus 1998, diindikasikan pelakunya juga bukan pendudukan

Kupang. Pada kasus pembangunan Masjid Batuplat, politik lokal lebih mendominasi., sebab para calon dan walikota terpilih menjadikan isu ini sebagai kunci perolehan suara. Fenomena pengaruh politik lokal dan nasional juga terlihat dalam persepsi ulama tentang Negara-bangsa. Reservasi dan negosiasi yang ditunjukkan oleh ulama, sebagaimana akan dipaparkan pada bagian lain dari bab ini, harus dilihat sebagai respon terhadap politik nasional (baca: pemerintahan Jokowi) dan juga politik lokal.

MINIMNYA PENETRASI ISLAMISME?

Maraknya isu radikalisme dan terorisme yang terjadi pada skala nasional cukup berpengaruh dan mewarnai dinamika hubungan Muslim-Kristen di Kupang. Sebagaimana disinggung sebelumnya, masyarakat Kristen Kupang sebagai mayoritas cukup sensitif menyikapi maraknya isu radikalisme dan Islamisme yang terjadi pada level nasional. Diantara upaya yang mereka lakukan adalah membendung masuknya organisasi Islam yang dianggap keras seperti HTI dan FPI, juga hadirnya tokoh-tokoh Muslim yang dianggap intoleran. Salah satu organisasi kemasyarakatan Kupang yang cukup keras dalam merespon isu radikalisasi dan Islamisme adalah Brigade Meo. Peneliti tidak mendapatkan informasi yang memadai mengenai kelompok ini, namun dari facebook yang dimiliki kelompok ini² serta beberapa pemberitaan di media koran, terlihat sikap tegas organisasi ini dalam menolak keberadaan HTI dan konsep khilafahnya. Kasus yang terakhir adalah penolakan Wakil Ketua DPR RI, Fahri Hamzah, yang dijadwalkan berkunjung ke Kupang pada 18 Oktober 2018. Dalam surat pernyataan yang ditandatangani pada 15 Oktober, Fahri, dianggap sebagai tokoh yang kerap mengeluarkan statemen provokatif dan intoleran yang mengancam keutuhan bangsa dan juga pendukung HTI dan FPI sebagai merupakan ormas radikal dan intoleran.³ Brigade Meo juga yang menghadang anggota Jamaah Tabligh

2 (<https://www.facebook.com/Brigade-Meo-Timor-158353137965194/>)

3 (<https://nasional.tempo.co/read/1136375/rencana-kedatangan-fahri-hamzah-di-kupang-ditolak-ormas-lokal/full&view=ok>).

pada 2016 di Bandara Eltari dan menolak kehadiran mereka karena diduga FPI.

Keberadaan Brigade Meo yang menolak radikalisme Islam di Kupang bisa dilihat sebagai upaya menjaga narasi kebangsaan di wilayah lokal. Seberapa jauh pengaruh kelompok ini dalam membatasi penetrasi Islamisme dan radikalisme di Kupang perlu ditelaah lebih lanjut, namun yang tidak kalah penting adalah melihat bagaimana langkah-langkah Brigade Meo berpengaruh terhadap relasi Islam-Kristen di Kupang. Penulis tidak menemukan informasi mengenai reaksi Muslim terhadap sikap keras brigade Meo, namun satu ustaz muda, FM, menyatakan berikut.

“Mana ada ulama yang bisa masuk Kupang! Apalagi kalau sudah di sosialisasikan jauh-jauh hari. (Emang ada larangan resmi mas?). Enggak, tapi temen-temen kalau posting kedatangan ustaz di sosial media kemudian mendapat respon negatif masyarakat, mereka sudah menyerah.”⁴

Statement diatas, meski dimaksudkan informan sebagai contoh terhadap *inferiority complex* yang dimiliki Muslim Kupang, mengindikasikan potensi ketegangan dalam dinamika hubungan Islam-Kristen yang akan tumbuh membesar jika tidak tertangani dengan baik.

RESPON ULAMA KUPANG TERHADAP ISU KEBNAGSAAN

Sebagaimana hasil data hasil penelitian kuantitatif, mayoritas Muslim Kupang, tepatnya 70 persen dari responden, menunjukkan sikap yang moderat terhadap Negara-bangsa dan seluruh dimensi turunannya. Namun, dalam wawancara mendalam dengan informan yang terpilih, ada dinamika lebih kompleks terkait persepsi di atas yang menunjukkan bahwa penerimaan ulama terhadap negara-bangsa juga diwarnai dengan negosiasi dan reservasi terhadap beberapa aspek. Di bawah ini adalah beberapa tema penting yang ditarik dari wawancara itu.

4 Wawancara dengan FM yang dilakukan pada Rabu 24 Oktober, 2018 di Masjid Airmata pada jam 15.00 – 17.30 WIT.

1. NKRI DAN PANCASILA HARGA MATI

Data kuantitatif menunjukkan dari 30 responden, seluruhnya (100 persen) menjawab setuju dan sangat setuju dengan pernyataan bahwa NKRI merupakan bentuk negara yang sah karena selaras dengan konsep *dār al-salām* atau konsep *dār al-'abd wa al-syabādah* dalam Islam. Hasil ini terkonfirmasi dalam wawancara yang menunjukkan bahwa ulama Kupang dari semua kelompok menganggap diskusi tentang NKRI sudah final. Konsep negara kesatuan merupakan formula yang tepat bagi Indonesia, paling tidak untuk saat ini, karena berbagai alasan baik normatif maupun pragmatis. Bapak JML, informan dari NU misalnya menandakan bahwa NKRI dan demokrasi merupakan bentuk negara yang secara budaya sudah tepat dan, lebih penting lagi, sudah disepakati oleh masyarakat Indonesia.

“Setiap negara, setiap masyarakat itu bisa merumuskan bentuk negaranya ada kultur di situ, maka orang mengatakan di Iran benar menurut orang Iran, kemudian apa namanya Syiria, Sudan, Turki itu dengan konsepnya, karena konsep itu lahir dari masyarakat yang ada di situ sehingga ketika itu NU merumuskan bahwa negara ini [Indonesia] bukan menjadi negara khilafah atau menjadi sebuah negara *daulah Islāmiyyah*.”⁵

Kesepakatan, menurut tokoh NU ini, menjadi poin penting dalam penerimaan Muslim terhadap NKRI, meskipun informan juga menguatkan argumen di atas dengan alasan normatif bahwa al-Qur'an tidak pernah secara tegas berbicara tentang konsep negara atau bentuk negara ideal. Adalah keliru, menurut ulama ini menafsirkan surat al-Maidah: 44, 45 dan 47 sebagai ancaman atas tidak diberlakukannya hukum Allah [negara Islam], karena menurutnya, konteks ayat itu turun sangat spesifik yakni pemberlakuan rajam, dan bukan terkait bentuk negara.

Penerimaan terhadap NKRI juga sangat tegas disuarakan oleh ulama dari kelompok minoritas yakni Syiah dan Ahmadiyah. AS, informan dari IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait

5 Wawancara pribadi pada tanggal 21 Oktober 2018, pukul 15 – 17 WIT bertempat di kantor Gubernur Kupang.

Indonesia) menyatakan bahwa kelompok Syiah merupakan salah satu kelompok yang memberikan kontribusi signifikan bagi pendirian negara Indonesia dan karenanya tidak mungkin mereka menolak NKRI.

“Berbicara mengenai pemerintah. Saya katakan bahwa bagi Syiah di Indonesia, NKRI, Pancasila, UUD 45, Bhineka Tunggal Ika itu harga mati buat kami. Saya bilang [merujuk pada konteks dialog yang di lakukan responden dengan BIN] saya jaminannya. Kenapa? Karena Islam datang masuk ke Indonesia ini pertama kan Syiah bukan yang lain-lain, dan yang membangun apa nama ini Nusantara ini Syiah. Islam Nusantara ini Syiah. Bagaimana kami akan merusak baju yang kami sudah buat. ... Undang-undang Dasar 45 apalagi karena itu menjamin hak-haknya orang-orang Syiah juga.”⁶

Dari statemen di atas terlihat bahwa kelompok Syiah ingin menegaskan identitasnya sebagai “putra bangsa” yang memiliki peran dan hak yang sama sebagai bagian dari Indonesia. Sikap ini mungkin bisa ditarik dari posisi mereka yang kerap dianggap sesat dan ditolak keberadaannya oleh mayoritas Muslim Indonesia.

Penerimaan mutlak terhadap NKRI juga ditunjukkan oleh responden dari jemaah Ahmadiyah, NZ, yang menegaskan bahwa salah satu ajaran Ahmadiyah adalah loyalitas kepada pemerintahan yang sah.

“Dikatakan [oleh] pimpinan kami, dimana pun kalian berada, kalian harus loyal terhadap pemerintah dimana pun berada. Itu sudah harga mati yang mesti kita perhatikan. Dan kita tidak pernah mengganggu kestabilan pemerintahan atau dalam hal apa pun apalagi untuk merubah suatu hukum suatu undang-undang yang sudah ada sudah final di dalam pemerintahan kita.”⁷

Sikap apolitik merupakan bagian dari doktrin Ahmadiyah. Sebagai anggota organisasi, responden menyatakan lebih lanjut, Ahmadiyah dilarang untuk terlibat dalam politik praktis

6 Wawancara pribadi pada Selasa, 23 Oktober 2018 di sekretariat IJABI, jam 13- 15 WIT.

7 Wawancara dengan NZ pada Selasa 23 Oktober 2018 di kediaman pribadi bapak NZ. Wawancara dilakukan pada pukul 16.00 – 18.30 WIT

karena dikhawatirkan akan menjadi penghambat terhadap misi dakwah yang diemban gerakan itu.

Sikap penerimaan juga ditunjukkan oleh informan SHRN dari Partai Keadilan Sejahtera. Alih alih menawarkan interpretasi alternatif dan mempersoalkan negara-bangsa, ulama dari gerakan Islam baru ini menunjukkan sikap yang sama dengan ulama *mainstream*. Informan mengindikasikan kekhawatiran yang dirasakan oleh PKS dengan suara yang muncul bahwa partai ini dianggap tidak sepenuhnya setuju dengan NKRI maupun Pancasila.

“Kalau menurut saya di PKS itu sudah sepakat semua ya. Nah, ini yang kami tidak mengerti adalah, saya mohon maaf, apakah ini menjadi bagian dari strategi-strategi pelemahan partai, saya kurang tahu ya ketika isu-isu PKS dikatakan kurang nasionalis, apa dan sebagainya begitu ya, kalau menurut saya dibagian mananya, karena ya sudah final dan kita tidak memahami bahwa Pancasila itu bertentangannya di bagian mana dengan Islam.”⁸

Dari berbagai narasi di atas nampak bahwa, terkait penerimaan konsep NKRI, baik ulama *mainstream*, ulama Islam baru, maupun ulama dari kelompok minoritas ternyata terlihat berada pada posisi yang sama. Namun, apa penjelasan dibalik sikap tersebut mungkin bisa di bedakan. Bagi ulama arus utama, penerimaan terhadap NKRI merupakan bentuk dukungan atau legitimasi terhadap narasi pemerintah yang juga berimplikasi pada penegasan otoritas mereka dalam memegang ortodoksi Islam di Indonesia. Sedangkan bagi ulama baru seperti PKS dan minoritas, sikap penerimaan terhadap NKRI bisa dilihat sebagai upaya untuk memastikan bahwa masyarakat [dan pemerintah] menerima keberadaan mereka, atau seperti yang tercermin dari paparan Ahmadiyah dan Syiah, penerimaan terhadap NKRI bisa juga dibaca sebagai harapan terhadap “jaminan” perlindungan negara. NKRI dengan UUD 1945 dan Pancasila merupakan landasan hukum yang menjamin keberadaan kelompok Syiah dan Ahmadiyah sebagai warga negara yang sah.

8 Wawancara dengan SHRN pada Rabu 24 Oktober, 2018, pukul 20.00 – 23.00 di kediaman pribadi SHRN.

2. *IMAGINED ISLAMIC STATE*

Meski hampir semua responden menunjukkan sikap penerimaan yang kuat terhadap NKRI dan, sebagian terhadap Pancasila, posisi yang cukup berbeda di tunjukan oleh para responden ketika diskusi diarahkan pada penting tidaknya Negara Islam atau khilafah dan fomalisasi Syariah di Indonesia. Dari pemaparan beberapa responden nampak adanya cita cita untuk memiliki negara Islam atau menegaskan ditetapkannya Syariah Islam sebagai solusi dari kompleksitas permasalahan yang ada di Indonesia. Dengan kata lain, fenomena negara Islam merupakan tujuan yang dicitakan atau diimajinasikan, merujuk pada istilah Anderson, negara Islam adalah *Imagined Community* (1983). Terkait konsep khilafah, misalnya, beberapa responden menyatakan bahwa ide pendirian khilafah sebagaimana digagas oleh sebagian kelompok seperti HTI merupakan tindakan yang “bodoh” dan “utopis”, sementara responden lain menyatakan bahwa khilafah merupakan konsep yang tidak realistis dalam kehidupan negara Indonesia yang masih majemuk. Pengurus pesantren Hidayatullah misalnya menyatakan berikut.

“NKRI itu harga mati (tertawa). Itu sudah kesepakatan para ulama dahulu, ini kesepakatan ulama-ulama. Peneliti: melihat banyak muncul sekali banyak problem, apakah tidak ada solusi lain, format NKRI itu direkonstruksi kembali diformulasi kembali menjadi ada kecenderungan negara khilafah, yang menurut Ustadz? Tapi memang saya lihat kayaknya masih panjang ya karena masyarakat kita masih belum paham, khilafah ini apa ini (sambil tertawa)”.

Jawaban pengurus pesantren Hidayatullah di atas menunjukkan adanya persepsi bahwa khilafah atau negara Islam merupakan kondisi “ideal” bagi Muslim yang pada satu titik perlu dicapai. Namun, kondisi tersebut masih dianggap tujuan jangka panjang karena pemahaman Muslim Indonesia yang masih minim, dan yang lebih utama, adalah ketidakmungkinan secara politis baik karena masih kuatnya narasi NKRI atau

karena Muslim Indonesia kini belum memiliki kekuatan dan kesepakatan untuk mendirikan negara Islam.

Respon yang mirip diberikan informan dalam isu formalisasi Syariah. Mayoritas responden (dari NU, Muhammadiyah, PKS, dan Syiah) menyatakan bahwa formalisasi Syariah di Indonesia tidaklah penting karena konstitusi dan Pancasila sudah memuat nilai nilai yang selaras dengan Islam. Namun, dua orang ulama menyatakan bahwa formalisasi syariah di Indonesia perlu dilakukan sebagai solusi bagi tingginya pelanggaran hukum seperti korupsi. Syariah, dalam perspektif ulama MUI misalnya, bisa memberikan efek jera yang pada jangka panjang membantu penciptaan kesejahteraan.⁹ 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.

Sebagaimana berulang kali disinggung di atas, penjelasan yang bisa diberikan untuk reservasi, yang ditunjukkan oleh ulama *mainstream* maupun ulama baru adalah terbukanya ruang publik Indonesia pasca-Reformasi yang membuka ruang kontestasi yang pada gilirannya menguatkan agama sebagai komoditi politik. Waktu penelitian yang berada di tahun politik menyulitkan responden untuk melepaskan penelitian ini dari konteks politik praktis. Mereka kesulitan menjawab pertanyaan secara normatif atau konseptual (sebagaimana yang diharapkan dari penelitian ini). Mayoritas informan menjawab dalam kerangka politik praktis yakni sikap dan persepsi terhadap

9 Wawancara tanggal 22 Oktober, 2018

pemerintah yang ada sekarang. Secara lebih tegas, respon mengenai formalisasi syariah maupun negara Islam adalah bentuk ketidakpuasan terhadap pemerintah yang dianggap tidak mampu menyelesaikan berbagai problem penting negara seperti korupsi. Rujukan terhadap kondisi politik nasional atau lokal juga di lakukan oleh mayoritas responden dalam melihat isu yang lain, khususnya terkait penting atau tidaknya keberadaan pemimpin Muslim.

3. PEMIMPIN MUSLIM (ISU KEWARGAAN)

Merespon pertanyaan tentang pemimpin non-Muslim, atau apakah mereka menginginkan pemimpin Muslim baik untuk Indonesia maupun Kupang, ditemukan spektrum jawaban yang cukup menarik. Data kuantitatif menunjukkan ketika menjawab pertanyaan tentang keharusan pemimpin Muslim karena sesuai dengan konsep *auliyā'* di dalam al-Qur'an, 13 (tigabelas) dari 30 orang menyatakan setuju (S), 5 (lima) responden sangat setuju (SS), 3 (tiga) responden tidak setuju (TS), dan sisanya bersikap netral. Kalau ditarik pada prosentase maka angka persetujuan pada statemen ini cukup tinggi. Artinya, mayoritas ulama Kupang menganggap gambaran pimpinan ideal adalah pemimpin Muslim. Namun, prosentase dan sikap di atas tidak secara mudah tergambar dalam wawancara. Meski konsistensi sikap (menginginkan pimpinan Muslim) bisa ditemukan dalam narasi para informan, namun mayoritas memberikan jawaban tidak langsung dengan memakai berbagai argumen, salah satu yang paling menonjol adalah dominasi mayoritas. SHRN dari PKS misalnya mengatakan berikut.

“Kita di Indonesia, itu tidak akan jauh beda dengan, kalau kondisinya di Roma, artinya kira-kira masyarakat Roma mau ndak kalau pemimpinnya itu Muslim, sama dengan di Indonesia, mau ndak pemimpinnya Nasrani, begitu ya,.. yang kita harapkan adalah yang kemudian dia yang bisa menjadi pengayom begitu, karena dalam Islam yang saya pahami itu pemimpin itu kan tidak hanya sekedar dia memimpin satu kabinet atau satu negara, tapi pemimpin itu mempunyai fungsinya itu banyak, fungsi secara kenegaraan, fungsi secara keamanan, fungsi secara perlindungan

termasuk perlindungan dari mohon maaf dari akidah. Kalau menurut saya begitu, jadi kita tidak bisa menyalahkan, misalkan Indonesia keinginannya adalah Muslim, sama dengan kita di Italia misalkan ya, saya yakin mereka juga tidak mau, karena mereka memahami sosok yang mereka butuhkan itu adalah yang sama dengan mereka begitu.”¹⁰

Meski informan tidak secara langsung menyatakan bahwa pemimpin (dalam Islam) berfungsi sebagai pemimpin agama, namun dia penjaga akidah dan karenanya ketika mayoritas warga adalah Muslim, pemimpin itu harus Muslim. Pandangan ini nampaknya selaras dengan perspektif PKS terkait isu pemimpin non-Muslim, paling tidak dalam beberapa peristiwa politik di tanah air.¹¹

Poin mengenai mayoritas juga diangkat oleh WGS, ulama Muhammadiyah dan pengurus MUI propinsi NTT yang sedang mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Propinsi dari fraksi PPP.

“Idealnya kan bangsa ini mayoritas Islam, jadi beri kesempatan hidup selayaknya orang Islam, begitu sebaliknya yang minoritas. Hari ini terbalik, minoritas merasa harus diperhatikan, tapi ketika dia berada di mayoritas dia tidak peduli yang minoritas. Di Manado, kiai itu diusir. Kan kiai itu seorang Muslim, artinya ini berbalik ini. Jadi, saya hari-hari mengikuti perkembangan

10 Wawancara dengan SHRN pada Rabu 24 Oktober, 2018, pukul 20.00 – 23.00 di kediaman pribadi SHRN.

11 Merujuk kepada kasus dukungan PKS terhadap pencalonan FX Rudi Hadi (non Muslim) dalam Pilkada Solo 2010, Presiden PKS, Sohibul Iman, menanggapi pernyataan dari Dewan Syariah PKS (Partai Keadilan Sejahtera) Daerah Surakarta pada Januari 2010 yang menyatakan bahwa masyarakat muslim boleh memilih pemimpin non-Islam. Menurut Sohibul, pernyataan yang disampaikan dewan syariah tersebut harus dilihat secara menyeluruh. Salah satunya, melihat kondisi yang terjadi di suatu wilayah. Ketika dewan syariah menyampaikan pernyataan itu jelang Pilkada Solo 2010, dinilai PKS, warga Solo kebanyakan beragama non-Muslim (<https://www.liputan6.com/pilkada/read/2877980/polemik-dukungan-pks-untuk-pemimpin-non-Muslim>). Dewan Syariah PKS Solo mengeluarkan surat edaran yang intinya membolehkan pengangkatan non Muslim sebagai pemimpin karena pemimpin sebuah daerah bukanlah pemimpin agama. Hanya di bagian laian dalam surat himbauan tersebut disebutkan bahwa pada level *wilayahul 'aamab* (pemimpin yang bersifat mutlak) seperti presiden atau khalifah dan jabatan yang strategis bersentuhan dengan kesejahteraan umat seperti pemimpin militer, maka – merujuk pada Ijma Ulama – haruslah Muslim (Dewan Syariah PKS Solo, 2010).

di televisi, kita ini sepertinya terjebak dalam kepentingan, kepentingan pragmatisme, kepentingan para elite politik.”¹²

Statemen informan PKS dan PPP di atas menggarisbawahi apa yang kerap diyakini sebagai salah satu ruh demokrasi yaitu kuasa mayoritas (*majority rule*).¹³ Pernyataan dua informan di atas juga menunjukkan bahwa mereka merujuk kepada konteks politik nasional yaitu memanasnya isu Muslim dan non-Muslim semenjak Pilkada DKI dan menjelang Pemilu 2019. Pernyataan WGS menegaskan salah satu sentimen yang kerap dimunculkan partai partai Islam bahwa umat Islam sebagai mayoritas sedang mengalami diskriminasi dan karenanya kalah secara politis dibandingkan dengan kelompok lain yang minoritas. Inilah yang disebut ustaz WGS sebagai kepentingan elit politik Indonesia. Artinya, ada upaya dari politisi atau pemimpin negara saat ini untuk meminggirkan kelompok Muslim.

Namun, persepsi ini menjadi berbeda, meski tetap konsisten dengan prinsip *the power of majority*, ketika diskusi dibawa pada level lokal Kupang atau NTT. Semua informan menyebutkan posisi Muslim di Kupang adalah minoritas dan karenanya memiliki kepala daerah, gubernur, maupun walikota Muslim bukanlah opsi yang realistis. Mayoritas informan menganggap pimpinan ideal yang harus diperjuangkan adalah mereka yang mampu mengakomodir kepentingan Muslim, atau dalam bahasa informan dari Ijabi dan PKS, “bersikap adil” terhadap semua kelompok. Dengan kata lain, memiliki wakil Muslim sebagai puncak pimpinan (baca: gubernur) tidaklah realistis saat ini, namun representasi Muslim, menurut mereka, harus muncul dalam peta pemerintahan. Kesimpulan ini disampaikan WGS sebagai berikut.

12 Wawancara pribadi pada WGS tanggal 21 Oktober 2018, pukul 19- 21 .00 WIT bertempat di kediaman pribadi bapak WGS.

13 Dalam sejarah AS, Thomas Jefferson, James Madisond dan beberapa nama yang dianggap founding father merupakan nama2 yang dikenal mensosialisasikan prinsip *The ex Majoritis Partis*” secara literal berarti partai mayoritas atau “the majority rules”. Prinsip ini yang digagas Jefferson pada saat penyusunann Konsitusi Hak Azazi (*the Constitution and Bill of Righb*) di awal abad 19 dan kemudian berkembang menjadi konsep demokrasi. Salah satu tulisan awal teori ini yang masih bisa diakses adalah John Gilbert Heinberg (1932, 452-469).

“Karena supaya mereka bisa memperjuangkan apa namanya keinginan atau aspirasi orang Islam maksudnya begitu. Tapi, politik belum bisa apa namanya tak bisa mengakomodir itu, Bu. Kondisi politik belum bisa mengakomodir kalau ada, ada pemimpinnya. Kalau dia wakil, mungkin bisa seperti sekarang ini ada di Ahok, kalau wakil bupati dua itu. Kalau di provinsi ini, eee.. ya, dua dua kekuatan saling berebut, Katolik, Protestan, saling berebut, ya Islam itu di tengah-tengah (tertawa).”¹⁴

Dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia, khususnya di tingkat propinsi NTT, menjadi basis penting bagi perjuangan politik Muslim. Ada dua hal yang nampaknya menjadi strategi Muslim Kupang untuk memastikan keterwakilan mereka dalam peta politik lokal. Pertama adalah dukungan dan aliansi dengan calon gubernur atau walikota yang dianggap merepresentasikan atau bisa mengakomodir suara-suara Muslim, meskipun mereka bukan Muslim. Kedua adalah pragmatisme Muslim Kupang. Pada beberapa kasus nampak bahwa tokoh Muslim di Kupang tidak merasa perlu untuk memakai baju salah satu organisasi Islam secara konsisten. Keanggotaan pada NU ataupun Muhammadiyah misalnya tidak dianggap harga mati, melainkan bisa berganti ketika kondisi politis, ataupun pertimbangan lain, menuntut adanya pergantian tersebut. Ini bisa dilihat misalnya pada kasus ketua PWNU NTT, yang juga wakil ketua MUI, yang pada perjalanan karirnya juga pernah menjadi anggota sebuah Majelis di Pengurus Wilayah Muhammadiyah NTT. Dalam perspektif lain juga bisa dikatakan bahwa bagi sebagian ulama Kupang, kendaraan politik tidak perlu dibatasi pada satu organisasi Islam karena yang lebih penting adalah keterwakilan Muslim, apa pun latar belakang organisasinya.

Karenanya, MUI dipandang cukup sentral sebagai representasi masyarakat Muslim baik secara kultural maupun struktural. Sentralitas posisi MUI ini nampaknya mendorong kelompok Muslim untuk menjaga soliditas lembaga ini meskipun perbedaan pendapat terjadi di dalamnya. Kasus

14 Wawancara dengan WGS tanggal 21 Oktober 2018, pukul 19- 21 .00 WIT bertempat di kediaman pribadi bapak WGS

pemilihan gubernur terbaru bisa menggambarkan fenomena ini. Gubernur terpilih NTT, Viktor Laiskodat, dalam kampanyenya sempat menyampaikan pidato yang menyebut bahwa sejumlah partai Muslim seperti PKS, PAN, dan Gerindra adalah partai intoleran dan radikal. Statemen ini tentu saja memicu reaksi keras dari kelompok Muslim, baik dari partai tertuduh maupun kelompok lain. Laskodat bahkan dianggap sebagai *hate speech* dan dilaporkan pihak berwajib dengan tuduhan pelanggaran terhadap UU ITE.¹⁵ Menariknya, beberapa informan menyampaikan bahwa ketua MUI NTT merupakan salah satu tim sukses Viktor Laskodat saat itu, meskipun menurut pengakuan sang ketua itu, dukungan itu dilakukan dalam kapasitas pribadinya sebagai salah satu anggota partai tertentu. Tentu saja keputusan ketua MUI ini disesalkan oleh mayoritas Muslim Kupang, namun tidak nampak adanya perkembangan eskalasi ketegangan di tubuh MUI ke level yang lebih tinggi.

4. TOLERANSI DAN PENERIMAAN TERHADAP MINORITAS

a. Toleransi Eksternal (terhadap non-Muslim)

Data kuantitatif menunjukan 26 dari 30 informan Kupang berada pada posisi protoleransi. Data lebih detail terkait toleransi menunjukkan gambaran yang sedikit lebih dinamis. Pertanyaan dalam kuestioner terkait toleransi difokuskan pada beberapa aspek antara lain tentang kebebasan beribadah bagi pemeluk agama (pertanyaan no.1), pendirian rumah ibadah agama lain (pertanyaan no. 7), menerima non-Muslim sebagai tetangga (pertanyaan no 13) dan yang terakhir adalah apakah kebebasan beragama sama dengan sekularisasi (pertanyaan, no. 20). Untuk pertanyaan mengenai kebebasan beribadah dan penerimaan non-Muslim sebagai tetangga respon yang ditunjukkan sangat positif. Dalam pertanyaan nomor satu, tujuh informan menjawab setuju, dan 22 menjawab sangat setuju; hanya satu informan yang menyatakan tidak setuju. Sementara untuk pertanyaan nomor 13, duapuluh (20) informan

15 (<https://news.detik.com/berita/3592352/pemuda-muslim-ntt-laporkan-viktor-laiskodat-ke-bareskri>)

menyatakan setuju dan sangat setuju menerima non-Muslim sebagai tetangga. Pertanyaan mengenai kebebasan non-Muslim mendirikan tempat ibadah di wilayah Muslim dan kebebasan direspon secara seimbang antara yang setuju dan yang tidak setuju yang masing-masing dipilih oleh sepuluh (10) informan. Sedangkan isu sekularisasi hanya disetujui oleh tujuh informan sementara 13 sisanya menyatakan bahwa kebebasan beragama bukanlah sekularisasi.

Tingginya tingkat toleransi di kalangan ulama Kupang tentu saja tidak mengejutkan mengingat, sebagaimana dipaparkan di atas, Kupang dan NTT secara lebih luas merupakan daerah yang dikenal sebagai wilayah toleran karena tingginya harmoni antara Kristen sebagai mayoritas dengan pemeluk Muslim sebagai minoritas. Sebagaimana dipaparkan di bagian atas tulisan ini, kekerabatan yang dipertegas dengan pernikahan beda agama merupakan salah satu kunci toleransi kultural khususnya antarpemeluk Islam dan Kristen. Kekerabatan sebagai kunci dari toleransi dan harmoni Muslim di wilayah-wilayah Kristen juga menjadi karakteristik di kota-kota lain di wilayah Timur Indonesia seperti Manado, Ambon, dan lainnya.¹⁶ 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 (lihat halaman 6).

Namun, menegaskan pertanyaan yang sudah dikemukakan di atas, seberapa kuatkah toleransi kultural bisa dipertahankan di tengah menguatnya konservatisme dan politik identitas yang kian marak di Indonesia? Paling tidak kondisi sosial ini berpengaruh terhadap perubahan ekspresi toleransi antara Muslim dan Kristen dan juga potensi konflik yang perlu mendapat perhatian. Beberapa informan secara tegas menyatakan bahwa toleransi membutuhkan upaya dua arah; tahu sama tahu. Informan menggambarkan ekspektasi Muslim terhadap pemeluk Kristen sebagai mayoritas untuk bisa

16 Lihat Sven Kosel (2010, 43-64) dan Susanne Rodemeier (2010, 27-42).

menghargai tradisi Muslim dalam proses interaksi keseharian seperti makanan halal, alkohol, dan perayaan natal yang makin hari makin mengalami perubahan.

“Iya, toleransi sebenarnya yang dimaksud di situ adalah masing masing menjaga batas-batas, tidak ada toleransi yang kebablasan, tidak bisa, tidak boleh begitu, anda dengan teman pesta terus makan di sana [pesta natal] atau ada ritual ibadah sebagai bagian resmi acara.”¹⁷

Terkait perubahan ekspresi penerimaan dan penghargaan terhadap kelompok lain, beberapa informan mengatakan hal ini mengalami perubahan seiring perubahan waktu dan juga pemahaman keagamaan Muslim Kupang. Dalam konteks perayaan Natal misalnya, SHM dan MF, keduanya adalah ulama muda aktivis di dua organisasi Islam, secara tegas menyatakan tidak lagi mengucapkan selamat Natal kepada keluarga dan kerabat Kristen, dan tidak lagi berkunjung pada hari Natal. Dalam tuturan MF, perubahan ini terjadi karena masyarakat secara umum tidak lagi merayakan hari besar keagamaan seperti dulu, namun perubahan ini juga dikarenakan alasan normatif yakni makin meluasnya pandangan yang mengharamkan Muslim mengucapkan selamat Natal.¹⁸ Perubahan sikap ini menurutnya dan menurut SHM sudah dipahami oleh masyarakat Kristen sehingga ekspektasi mereka terkait ucapan Natal juga sudah berubah.

Secara lebih substansial, meningkatnya konservatisme dikalangan umat Islam di Indonesia serta penguatan identitas agama memengaruhi dinamika relasi Muslim-Kristen di Kupang. Mujiburrahman menyebutkan bahwa dalam sejarahnya relasi Muslim-Kristen di Indonesia diwarnai dengan kecurigaan adanya upaya Kristenisasi yang sudah muncul sejak era Orde

17 Wawancara dengan SHM pada Selasa, 21 Oktober, 2018 di Kantor Dinas Kementerian Agama Kota Kupang

18 Wawancara dengan FM yang dilakukan pada Rabu 24 Oktober, 2018 di Masjid Airmata pada jam 15.00 – 17.30 WIT. Fatwa tentang keharaman mengucapkan keharaman menghadiri Natal dikeluarkan MUI pertama kali pada 1980 sebagai bagian dari adanya kecurigaan dari Muslim terhadap isu Kristenisasi . Lihat Mujiburrahman, 2001.

Baru (Mujiburrahman, 2006). Jika diaplikasikan dalam konteks Kupang, fenomena kecurigaan ini justru muncul atau menguat dalam kurun waktu sekarang. Disamping isu perayaan Natal di atas, dua informan juga menyebutkan kecurigaan mereka terhadap pernikahan beda agama sebagai bagian dari upaya Kristenisasi. Informan WGS misalnya menyatakan tingginya kasus kehamilan di luar nikah yang dialami remaja Muslim merupakan upaya Kristenisasi, apalagi-menurut pandangannya, budaya Kupang cukup mentolerir praktik hubungan di luar nikah, dan anak yang lahir dari hubungan tersebut dianggap sebagai anak Tuhan.¹⁹

Beberapa informan juga menyatakan bahwa dalam perkembangannya kini, muncul kebijakan dan praktik yang dianggap melanggar batas-batas toleransi yang selama ini disepakati secara kultural. Misalkan bapak JML dalam interviewnya mengisahkan perayaan Natal resmi yang diselenggarakan oleh pemerintah daerah, dalam beberapa kasus tidak lagi memisahkan makanan halal untuk Muslim. Perayaan bahkan diwarnai dengan *toast* dan meminum anggur bersama.²⁰ Kasus lain yang dirujuk sebagai pelanggaran toleransi adalah upaya gubernur Victor Laiscodat menjadikan Kupang sebagai destinasi wisata yang dalam praktiknya dilakukan dengan menggali kekhasan daerah seperti kuliner daging babi dan wacana pelegalan minuman keras lokal²¹. Beberapa informan menegaskan pascasosialisasi kebijakan kebijakan tersebut, peningkatan bisnis daging babi cukup terlihat. Isu daging babi juga memunculkan kasus Prima Gaida Journalita, seorang Muslim Kupang yang pada Kamis 11 Mei, 2017 dilaporkan oleh ketua Ormas Brigade Meo, Pendeta Ady Wiliam Frith Ndiy S.TH, MT dan puluhan warga lainnya karena postingnya di Facebook yang menggunakan bahasa vulgar dan dianggap menyebarkan ujaran kebencian. Salah satu posting yang dilakukan pada tanggal 10 Mei 2017 tersebut berbunyi berikut.

19 Wawancara, 21 Oktober 2018.

20 Wawancara, 21 Oktober, 2018.

21 Lihat salah satu berita <http://kupang.tribunnews.com/2018/11/28/menim-bang-legalisasi-miras-di-ntt?page=2>

“Mau bicara toleransi?? NTT Toleransi? ... meja makan kalo masih ada masakan Babi di atas meja, itu bukan toleransi.. masakan yang masak bukan Muslim dan dihidangkan untuk Muslim itu juga bukan toleransi..habis makan babi anjing trus selamat dan cium baby, itu juga bukan toleran.”²²

Kasus Geida menunjukkan kebijakan lokal tentang *tourisme* dianggap “melukai” umat Muslim Kupang dan sebagai bentuk pelanggaran terhadap batas dan jalinan toleransi Muslim-Kristen yang sudah terjalin ratusan tahun.

b. Toleransi Internal (Minoritas Muslim)

Respon yang berbeda ditunjukkan kepada kelompok minoritas dalam Islam seperti Syiah, Ahmadiyah, dan agama lokal. Lebih tegasnya, data kuantatif dan kualitatif menunjukkan toleransi terhadap kelompok Muslim minoritas terlihat lebih rendah. Data kuantitatif misalnya menunjukkan bahwa, 21 dari 30 responden menyatakan setuju terhadap penolakan masyarakat terhadap kelompok yang dianggap sesat oleh MUI; empat yang lain menyatakan sangat setuju. Demikian juga, 20 responden menyatakan setuju (10 sangat setuju dan 10 setuju) dengan statemen bahwa keberadaan Ahmadiyah di Indonesia adalah bagian dari upaya melemahkan dan memecah-belah umat Islam. Kemudian terkait Syiah, 12 (dari 30) responden merespon tidak setuju dan sangat tidak setuju dengan statemen, “Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, kita perlu menghindari tuduhan sesat terhadap kelompok Syiah”.

Rendahnya penerimaan terhadap kelompok Syiah, Ahmadiyah, dan agama lokal tercermin dalam dalam wawancara, meskipun tidak secara tegas. Beberapa informan misalnya tidak meragukan keberadaan jemaah Ahmadiyah dan Syiah di Kupang, sementara informan lain menyatakan bahwa keberadaan dua kelompok ini tidak terlihat karena mereka sengaja menyembunyikan identitasnya. Namun, pandangan

22 Lihat <http://beritahubulat.blogspot.com/2017/05/hina-warga-ntt-di-fb-prima-gaida.html> dan, <http://www.nttsatu.com/prima-dipolisikan-karena-menghina-orang-ntt-tidak-toleran/> serta <https://sinodegmit.or.id/pasca-penanggulangan-penahanan-prima-journalita-temui-ms-gmit>

yang cukup umum menyatakan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah kelompok Muslim sesat yang harus “diluruskan” atau diajak kembali bergabung dengan Islam mayoritas melalui gerakan dan aktivitas Dakwah, bukan dengan pendekatan kekerasan. Informan dari PKS mengatakan bahwa masalah pada dua kelompok minoritas ini hanya terletak pada pengakuan mereka sebagai Muslim, “seandainya Ahmadiyah ataupun Syiah tidak mengaku Muslim maka permasalahan itu akan hilang.” Pendapat-pendapat di atas menegaskan fenomena nasional sebagaimana yang terlihat pada data kuantitatif yakni toleransi terhadap minoritas Muslim lebih rendah dibandingkan dengan toleransi terhadap non-Muslim. Dalam konteks Kupang, fenomena ini lebih kuat mengingat toleransi terhadap Kristen yang membudaya dan menjadi bagian dari keseharian Muslim Kupang.

KESIMPULAN

Data kualitatif dan kuantitatif menunjukkan penerimaan ulama Kupang terhadap negara-bangsa dengan beberapa konsep turunannya. Namun, reservasi dan kontestasi juga mewarnai penerimaan tersebut seperti terlihat pada munculnya *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.

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.

Dengan kata lain, pemerintah perlu mulai mempertanyakan apakah toleransi ini bisa bertahan dalam derasnya Islamisme dan menguatnya politik identitas seperti akhir-akhir ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardhana, I. Ketut. 2005. *Penataan Nusa Tenggara Pada Masa Kolonial 1915-1950 (The Planning of Nusa Tenggara in the Colonial Time 1915-1950)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Chambert-Loir, H. 1982. *Syair Kerajaan Bima*. Jakarta: EFEO.
- . 1994. State, city, commerce: the case of Bima. *Indonesia* 57: 71–88.
- . 2004. Kerajaan Bima dalam sastra dan sejarah. *Ceritera Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-Dewa – Hikayat Sang Bima – Syair kerajaan Bima*. Jakarta: EFE
- Fox, James J. 1981. ‘Sailing to Kupang’, *Hemisphere*, Volume 25(6): 374-377.
- Fox, James J. 2000. ‘Tracing the Path, Recounting the Past: Historical Perspectives on Timor.’ dalam *Out of the Ashes: Destruction and Reconstruction of East Timor*, diedit oleh James J. Fox and D.B. Soares. Adelaide: Crawford House Publishing and London: C.Hurst & Co.
- Hutagalung, S. A. 2015. “Being Muslim in a Christian Town: Variety, Practices and Renewal.” Canberra: ANU, tesis.
- . 2016. “Muslim-Christian Relations in Kupang: Negotiating Space and Maintaining Peace.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17 (5):439-459.
- John Gilbert Heinberg. 1932. “Theory of Majority Rule.” *The American Political Science Review* 26 (3): 452-469.
- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia’s New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Uran, Reynold dan Firmansyah A. D. Mara. 2015. "Beribadah yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang." dalam *Praktek Pengelolaan Keragaman di Indonesia, Kontestasi dan Koeksistensi*, diedit oleh M Iqbal Ahnaf. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Robinson, Kathryn. 2002. "Inter-ethnic Violence: The Bugis and the Problem of Explanation." dalam *Beyond Jakarta: Regional Autonomy and Local Society in Indonesia*, diedit oleh Minako Sakai. Adelaide: Crawford House Publishing, 148, 319–322.
- Rodemeier, Susanne. 2009. "Bui Hangi – a Deity's Human Wife. Analysis of a Myth from Pura Eastern Indonesia." *Anthropos* 104: 469–82.
- Sihbudi, Riza, and Moch Nurhasim, eds. 2001. *Kerusuhan Sosial Di Indonesia: Studi Kasus Kupang, Mataram dan Sambas*. Jakarta: Grasindo, Kantor Menteri Negara Riset dan Teknologi RI, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Susanne Rodemeier 2010. "Islam in The Protestant Environment Of The Alor And Pantar Islands." *Indonesia and the Malay World* 38.
- Sven Kosel. 2010. "The History Of Islam In Bolaang Mongondow, North Sulawesi." *Indonesia and the Malay World* 38.

ULAMA POLITIK DAN NARASI KEBANGSAAN

Demokratisasi pasca 1998 menyediakan panggung bagi aktor-aktor baru dari beragam latar belakang pendidikan, profesi, dan ideologi untuk ikut berkontestasi membicarakan kembali posisi Islam dalam negara dan masyarakat Indonesia. Aktor-aktor baru ini menawarkan diskursus dan *habitus* keagamaan baru serta mendorong isu-isu kemaslahatan publik dan interpretasi Islam ke dalam diskusi publik. Mereka membuka perdebatan seputar relasi agama dan negara yang sempat dianggap 'final' dengan beragam tawaran alternatif yang dipopulerkan melalui ruang-ruang publik, seperti sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet, dan media sosial. Namun, ini bukan berarti bahwa aktor-aktor keagamaan lama menarik diri dari panggung publik. Perkembangan di ruang publik menunjukkan kontestasi otoritas antar aktor-aktor keagamaan yang berebut pengaruh publik, dan negara dalam hal ini mengikuti dengan seksama diskursus yang berkembang di kalangan aktor-aktor yang disebut "ulama" ini untuk menjadi pertimbangan dalam menentukan kebijakan dan arah politik.

