

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Disunting oleh:
Noorhaidi Hasan



Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga



PusPIDEp

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Disunting oleh: Noorhaidi Hasan

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia



Noorhaidi Hasan | Suhadi | Miftahun Ni'mah Suseno
Moch Nur Ichwan | Nina Mariani Noor
Euis Nurlaelawati | Muhrisun | Munirul Ikhwan
Mohammad Yunus | Najib Kailani | Sunarwoto
Ro'fah | Eva Latipah | Ahmad Rafiq
Roma Ulinnuha | Ibnu Burdah

**ULAMA DAN NEGARA-BANGSA:
Membaca Masa Depan Islam Politik di 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 Miftahun Ni'mah Suseno

Penyunting: Noorhaidi Hasan

Pemeriksa Aksara: Najib Kailani & Munirul Ikhwan

ISBN: 978-623-90252-05

Cetakan I, Juni 2019

xxxiv, + 272 hlm; 14.5 x 21 cm

Desain Layout: Tim Stelkendo

Desain Sampul: Imam Syahirul Alim

Illustrasi Sampul: Thoriq Kamil

Penerbit:

Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi, dan Perdamaian (PusPIDeP)

Jl. Gurami No. 51 Kelurahan Sorosutan, Kecamatan Umbulharjo,

Kota Yogyakarta, DIY 55164

Tlp: 0274 6657257

puspideppress@gmail.com

<http://www.puspidep.org>

Bekerja sama dengan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TENTANG KONTRIBUTOR

1. **Noorhaidi Hasan** adalah profesor Islam dan politik dan sekarang 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). Di antara publikasinya adalah “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; dan *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). 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, dan “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 Suharto*, Leiden: Leiden University Press, 2016.

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, dan *Pendidikan Interreligius, Buku Suplemen Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi*, Jakarta: CDCC, 2017.
4. **Munirul Ikhwan** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup studi Alquran 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-Jamiah*, 48/2, 2010, “FīTahaddī al-Daula: “al-Tarjama al-Tafsīriyya” fī Muwājahat al-Khiṭāb al-Dīnī al-Rasmī li al-Daula al-Indūnīsiyya”, *Journal of Qur’anic Studies*, 17/3, 2015, dan “Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna”, *Jurnal NUN*, 2/1, 2016.
5. **Najib Kailani** adalah dosen tetap Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup antropologi Muslim urban, anak muda dan ekonomi karitas. Dia memperoleh gelar Ph.D dari 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, dan “Preachers-cum-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia,” dalam



Norshahril Saat, (ed.), *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, 164-191. Singapore: ISEAS 2018.

6. **Ahmad Rafiq** adalah dosen tetap dan Ketua Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup praktik, pemikiran dan hermeneutika Alquran. Ia meraih gelar Ph.D dari Temple University (2014) di Amerika. Di antara publikasinya adalah “Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Dayak Meratus”, *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 12/1, 2015, dan *Reception of the Qur'an in Indonesia: The Place of the Qur'an in Non-Arabic Speaking Community*, Temple University, 2014.
7. **Eva Latipah** adalah dosen tetap dan Sekretaris Program Doktor Studi Islam 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 Resourcefullness 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.
8. **Ro'fah** adalah Ketua Program Magister *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 Belenggu Kekerasan pada Difabel Perempuan dan Anak (2015)*.

- 9. Roma Ulinnuha** adalah Sekretaris Program Magister *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 “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.
- 10. 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-taarakhiyanha”, *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.
- 11. 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 Ahmadiyya Identity and Religious Identity in Indonesia”, dalam Leonard ChrysostomosEpafras (ed.), *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, Jenewa: Globethics.net, 2017.

12. 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 Alquran, 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 “Radio Fatwa: Islamic Tanya-Jawab Programmes on Radio Dakwah”, *Al-Jami’ab*, 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.

13. 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.

14. **Euis Nurlaelawati** adalah profesor hukum keluarga 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-Jamiah*, 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. **Miftahun Ni'mah Suseno** adalah dosen tetap Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minat penelitiannya mencakup kepemimpinan, spiritualitas, kebersyukuran, kualitas kehidupan kerja, dan pengembangan alat ukur psikologi. Memperoleh gelar M.A. dari Fakultas Psikologi UGM Yogyakarta (2008). Di antara publikasinya adalah “Pengaruh dukungan sosial dan kepemimpinan transformasional terhadap komitmen organisasi dengan mediator motivasi

kerja” *Jurnal Psikologi* 37(1),94-109,2010; “Kepemimpinan Insan Kamil dan Organisasi Pembelajar” *Jurnal Psikologika* 20(2), 187-210, 2015 dan “Humor Therapy to Increase Gratitude on Women Convict” *5th ASEAN Regional Union of Psychological Societies-ARUPS* 2015.

DAFTAR ISI

Tentang Kontributor ~ iii

Pengantar ~ xv

1. Pendahuluan

Noorhaidi Hasan ~ 1

2. Ulama dan Negara-Bangsa dalam Survei

Subadi & Miftabun Ni'mah Suseno ~ 17

3. Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama

Noorhaidi Hasan ~ 47

4. Arah Baru Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Moch Nur Ichwan & Nina Mariani Noor ~ 67

5. Ulama, Negara, dan Wajah Hukum Islam

Euis Nurlaelawati & Muhrisun ~ 97

6. Amar Makruf Nahi Munkar dan Politik

Ortodoksi Ulama

Munirul Ikhwan & Mohammad Yunus ~ 135

7. Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru

Najib Kailani & Sunarwoto ~ 179

8. Strategi Bertahan dan Aktivitas Pendidikan Islam di Kawasan Minoritas

Ro'fah & Eva Latipah ~ 207

9. Memandang Negara-Bangsa dari Pinggir

Ahmad Rafiq & Roma Ulinnuba ~ 237

10. Epilog

Ibnu Burdab ~ 259

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	h	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	ī	ā	Short	—	a
	إِي	إَيْ		—	i
	أُو	أَوْ		—	u

Dobel	-يـ	iyy (akhiran ī)	Diftong	أـيـ	ai
	ـوـ	uwu (akhiranū)		أـوـ	au

PENGANTAR

Tumbangnya pemerintahan otoritarian Orde Baru pada Mei 1998 telah membuka lebar pintu kebebasan dan partisipasi politik serta transformasi sosial yang barangkali tidak pernah terbayangkan sebelumnya. Demokratisasi yang menjadi tuntutan utama gerakan reformasi telah membuka ruang-ruang publik dan menyediakan panggung terbuka bagi aktor-aktor politik, sosial dan keagamaan untuk turut membincangkan kembali formulasi kemaslahatan bangsa yang sedang menghadapi krisis ekonomi dan politik hebat dalam sejarahnya. Salah satu aktor penting dalam kontestasi ini adalah ulama dan tokoh agama. Mereka turut aktif mengconceptualisasikan kemaslahatan bangsa Indonesia dalam kerangka berpikir agama dalam spektrum yang beragam. Wacana keislaman dan keulamaan yang sebelumnya menghiasi wilayah periferal dalam isu-isu kebangsaan dan kenegaraan mulai bergerak ke tengah dan menjadi idiom penting dalam perdebatan sosial politik, terutama ketika politik identitas mulai banyak menghiasi kontestasi dan perebutan otoritas politik dan keagamaan, baik pada level nasional maupun regional.

Buku ini mengulas isu-isu sentral terkait persepsi ulama Indonesia terhadap gagasan negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya. Menguatnya peran dan wacana ulama dalam perdebatan politik mendorong para peneliti kami untuk melakukan telaah serius guna membaca masa depan bangsa dan politik Islam di Indonesia. Survei tentang persepsi ulama terhadap negara-nangsa menjadi langkah awal untuk melihat level keberterimaan ulama akan konsep tersebut serta dimensi dan karakternya. Memang terdapat sebagian (kecil) ulama yang terindikasi menolak gagasan negara-bangsa, namun penolakan

ini perlu dibaca dengan seksama. Tidak semua penolakan tersebut didasari oleh penolakan total terhadap gagasan negara-bangsa. Pendalaman hasil survei menemukan apa yang disebut “reservasi” ulama terhadap negara-bangsa yang dilatari tidak hanya oleh aspek ideologis namun juga pemahaman tradisi yang ketat dan dimensi lokalitas yang berbalut etnisitas.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi entri penting dalam membaca pergeseran orientasi ulama yang terafiliasi dengan negara dari paradigma “pelayan pemerintah” menjadi “pelayan umat”. Di luar MUI, demokratisasi menyediakan panggung terbuka bagi ulama dari beragam latar belakang pendidikan dan afiliasi sosial-politik untuk memperluas pengaruhnya dengan melakukan politik ortodoksi. Demokratisasi dan revolusi media komunikasi akhir-akhir ini meniscayakan fragmentasi otoritas politik dan keagamaan. Salah satu konsekuensinya, muncul otoritas baru yang bergerak dalam logika populisme dan kapitalisme yang banyak digandrungi oleh masyarakat Muslim kelas menengah kota. Aktor-aktor ini memperkenalkan wacana keislaman yang ber-style populis dan tidak hirarkis, namun kontennya rigid dan dogmatik. Wacana keislaman moderat-konservatif yang cukup dominan di ruang publik menarik untuk ditelaah lebih mendalam. Ulama tidak lagi hanya terlibat dalam produksi wacana namun juga mendorong aksi-aksi yang menegaskan ‘ortodoksi’ di ruang publik. Fenomena ini membawa dampak kurang menyenangkan bagi kelompok minoritas sosial dan keagamaan, dan kelompok pengusung emansipasi perempuan. Hal ini tidak hanya dirasakan dalam kontestasi di wilayah sosial politik saja, namun juga wilayah hukum, terutama ketika hukum syariah menjadi bagian negosiasi politik di tingkat nasional dan lokal.

Buku ini adalah buku kedua yang diolah dan dikembangkan 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 tahun



2018 yang digagas oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan United Nations Development Programme (UNDP) Indonesia. Buku ini pada awalnya direncanakan terbit bersamaan dengan buku pertama *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan* yang menyorot dinamika dan persepsi ulama terhadap negarabangsa di lima belas kota: Banda Aceh, Medan, Padang, Jakarta, Bandung, Surakarta, Surabaya, Denpasar, Pontianak, Palangka Raya, Banjarmasin, Kupang, Makassar, Manado, dan Ambon. Namun, karena karena beberapa kendala teknis dan tugas kampus di luar penelitian, penerbitan buku ini baru dapat terealisasi saat ini.

Penelitian ini tidak lepas dari kontribusi, kerja keras, dan dedikasi kelima belas peneliti, yaitu Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Moch Nur Ichwan, Muhammad Yunus, Euis Nurlaelawati, Roma Ulinnuha, Ibnu Burdah, Sunarwoto, Ahmad Rafiq, Rofah Muzakir, Nina Mariani Noor, Eva Latipah, dan Muhrisun Afandi. Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran para asisten peneliti yang telah bekerja keras membantu para peneliti di lapangan. Kerja keras dan dedikasi juga ditunjukkan oleh manajemen PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: Noorhaidi Hasan, Suhadi, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Erie Susanty, Siti Khodijah Nurul Aula dan Nisa Friskana Yundi yang mengawal proyek penelitian dari awal hingga akhir.

Terimakasih tak terhingga terucap kepada CONVEY Indonesia dan PPIM Jakarta yang mempercayai 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, Sachiko Kareki dan yang lainnya. Selain nama-nama di atas, terima kasih juga terucap kepada Miftahun Ni'mah Suseno, Ema Marhumah, Jazilus Sakho', Prof. Syamsul Arifin, dan Maria Widagdo yang terlibat dalam workshop penyusunan instrumen penelitian, juga Prof. Kadir Ahmad, Wahyuddin

Halim, Reza Indria, dan Ahmad Suaedy yang memberikan pengayaan dalam seminar hasil penelitian.

Keberhasilan penelitian yang menghasilkan buku ini juga tidak lepas dari peran dan dedikasi para asisten peneliti yang telah bekerja keras membantu 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 Ajjudin, Mibtadin (Surakarta).

Last but not least, 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. Juga terimakasih kami ucapkan kepada para guru besar Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga; Prof. Amin Abdullah, Prof. Machasin dan Prof. Abdul Karim, yang selalu penuh kehangatan mendiskusikan banyak isu aktual yang berkembang di masyarakat. Selamat membaca!

Yogyakarta, 14 Mei 2019

Tim Puspidep

--- 1 ---

PENDAHULUAN



Noorhaidi Hasan

Buku ini berasal dari penelitian yang dilakukan di lima belas kota Indonesia dan bertujuan memberikan gambaran tentang persepsi dan pandangan ulama Indonesia masa kini terhadap format dan sistem negara-bangsa. Signifikansi penelitian ini bukan saja untuk memahami bagaimana posisi ulama Indonesia masa kini berhadapan dengan negara-bangsa, tetapi juga membaca arah dan tantangan yang dihadapi Indonesia dalam konteks menguatnya pengaruh Islam politik di negeri berpenduduk mayoritas Muslim ini. Perlu diketahui bahwa ulama merupakan aktor penting yang mewarnai dinamika keagamaan, sosial, politik, dan kebangsaan Indonesia dari masa ke masa. Sejak zaman kolonial, mereka sudah berperan aktif dalam memperkenalkan wacana keagamaan, modernitas dan gagasan-gagasan kebangsaan (Azra 2004; Laffan 2004). Menjelang kemerdekaan mereka bahkan tampil sebagai soko guru dan peletak dasar ideologi kebangsaan Indonesia. Tokoh-tokoh penting seperti K.H. Wahid Hasyim (NU), Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah) dan Kasman Singodimejo (Masyumi), untuk menyebut beberapa, terlibat dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang mendorong terjadinya negosiasi yang akhirnya mengantarkan Pancasila dikukuhkan sebagai dasar negara Indonesia.

Ulama sekaligus mempunyai pengaruh penting dalam pengembangan pendidikan di Indonesia. Mereka mendirikan ribuan pesantren tradisional dengan kurikulum, tradisi

keagamaan serta relasi guru dan murid yang khas sejak abad ke-17 (Dhofier 1999). Ulama beraliran modernis ikut memberikan warna penting sejak penghujung abad ke-19. Mereka menjadi tokoh sentral dalam pengelolaan lembaga pendidikan Islam bercorak modern yang juga tersebar luas di berbagai kota di Indonesia. Belakangan terutama sejak 1980-an, ulama Salafi yang mempopulerkan pendekatan skripturalis terhadap teks-teks keagamaan Islam juga mulai aktif membangun jaringan pendidikan. Mereka mendirikan pesantren-pesantren Salafi yang berupaya menghidupkan tradisi pengajaran Islam bercorak Wahabi (Hasan 2010, 2018; Wahid 2014). Di era Reformasi, muncul ulama-ulama *Tarbawi* yang menawarkan pendidikan Islam Terpadu (IT) yang sangat populer di kalangan kelas menengah Muslim perkotaan yang berhasrat mengekspresikan identitas keagamaan sambil memperlihatkan status, kelas, dan selera sosial mereka sebagai Muslim yang salih, modern dan *globalized*. Diilhami ideologi Ikhwanul Muslimin, mereka mendirikan sekolah-sekolah Islam terpadu dari jenjang TK sampai SMA yang juga tersebar luas di seluruh Indonesia (Hasan 2012).

Memang tidak semua ulama terlibat langsung dalam penyelenggaraan pendidikan. Di antara mereka ada yang menanamkan pemikiran dan pengaruh ke lembaga pendidikan melalui beragam media, terutama penulisan dan penerbitan literatur keagamaan Islam yang dikonsumsi secara luas oleh guru, dosen, siswa, mahasiswa dan masyarakat luas (Hasan 20018, Ikhwan 2018). Ulama lain mempopulerkan gagasan-gagasan dan pemikiran mereka dengan kemasan yang lebih *trendy* dan popular, melalui media TV, Internet, smartphone dan beragam jenis media sosial. Terbentuk antara lain oleh persentuhan mereka dengan gagasan-gagasan dan pemikiran ulama yang hadir *pervasive*, corak pemikiran, gagasan dan aspirasi generasi muda masa kini, yang kerap disebut sebagai generasi milenial, karenanya tidak bisa dipisahkan lagi dari persepsi dan pandangan ulama dalam memahami berbagai persoalan, termasuk isu-isu seputar negara-bangsa.



Dalam skala yang lebih luas penelitian ini ingin melihat arah dan masa depan negara-bangsa Indonesia. Sebagaimana disinggung di atas, ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia. Mereka memelopori perjuangan mendirikan negara-bangsa dan mengawal eksistensinya hingga hari ini. Namun dari kalangan ulama jugalah, yang berbeda persepsi, pandangan dan pemahaman mengenai negara-bangsa, ancaman kerap menghadang perjalanan bangsa Indonesia yang berkomitmen menjalankan Pancasila dan UUD 1945. Mereka menjadi pelopor gerakan-gerakan Islamis yang menyemai ide tentang keterpaduan agama dan kekuasaan (*dīn wa daulah*, *hākimiyah*, dan bahkan revitalisasi khalifah). Sebagian mereka tampil sebagai ideolog-ideolog gerakan Islamis yang memberikan warna menonjol dalam dinamika politik Indonesia, yang pengaruhnya tampak menguat pasca-kejatuhan rezim Orde Baru. Mereka aktif menggelar aksi-aksi menuntut penerapan syariah, melakukan razia atas café-café dan diskotik yang dianggap sebagai sarang maksiat, dan juga menggelar aksi-aksi jihad di berbagai kawasan konflik di Indonesia.

TRAJEKTORI ISLAM POLITIK

Sebagai fenomena *recurrent* yang menghadirkan tantangan bagi negara-bangsa, Islam politik perlu terlebih dahulu dipahami dalam hal trajektori dan konteks perkembangannya yang lebih luas. Islam politik, atau Islamisme, bukanlah gerakan kembali kepada tradisi yang berkembang di masa lalu, terutama terkait hubungan Islam dan politik yang diformulasikan para fuqaha klasik. Islam politik merupakan gagasan baru yang mengubah hubungan formalistik dan simbolik antara Islam dan politik menjadi tak terpisahkan dan nyata. Dengan membalik ciri hubungan tradisional antara agama dan politik, kaum Islamis berupaya menjadikan politik tunduk pada agama, bukan sebaliknya sebagaimana terjadi dalam sejarah. Lalu bagaimanakah sebenarnya hubungan agama dan politik itu dalam tradisi Islam?

Kesan umum yang berkembang dalam lingkaran akademik Barat menganggap Islam memang merupakan agama politik, didasari pemahaman bahwa Islam memantapkan eksistensinya melalui penaklukan militer. Namun, anggapan ini tidak memiliki landasan yang kuat. Sebagaimana disinggung di atas, sumber doktrinal Islam menytinggung sedikit sekali tentang persoalan politik, menyangkut bagaimana membentuk negara, menjalankan pemerintahan ataupun mengatur organisasi. Jika para penguasa negara Islam historis juga merupakan pemimpin spiritual komunitas mereka, ini bukan karena Islam menuntut pemimpin agama (*imām*) harus menjadi penguasa politik. Sebaliknya, Islam tersebar di wilayah yang mode produksinya cenderung berdasar kontrol yang ketat dari negara di mana negara selalu memainkan peran yang penting dalam kegiatan ekonomi dan sosial masyarakat. Kontrol atas agama selalu menjadi instrumen negara untuk menancapkan hegemoni ideologisnya. Negara-negara Islam historis mewarisi tradisi ini.

Bisa dimengerti jika perlawanannya terhadap kekuasaan juga selalu diawali dengan upaya merebut kontrol menyeluruh atas agama. Meski dibangun di atas argumen keagamanan, ideologi Ikhwanul Muslimin sebagai pelopor gerakan Islam politik, misalnya, jelas sarat premis-premis politis. Dalam konteks menghadapi kekuatan imprealisme Barat, Ikhwanul Muslimin menggelindangkan gagasan tentang pembangunan kembali kekhilafahan Islam. Namun demikian, tauhid diletakkan sebagai fakta dasar dan komponen utama kredo Islam. Penyerahan total kepada Allah ditekankan sebagai makna sesungguhnya dari komitmen kebersyahadatan seseorang. Sayyid Qutb, salah satu ideolog utama Ikhwanul Muslimin, meneruskan prinsip ini dengan mengembangkan *ḥākimiyah* sebagai doktrin kunci yang mengajarkan tentang kedaulatan mutlak Tuhan. Baginya, satu-satunya penguasa, legislator dan pengatur kehidupan yang berhak ditaati dan disembah hanyalah Allah (Haddad 1983). Karena dominasi sistem sekular yang tidak bersumber dari Allah, ia secara retoris menegaskan bahwa dunia saat ini adalah dunia yang terpasung oleh budaya jahiliyyah. Komitmen Muslim



dianggap mutlak untuk membebaskan dunia dari pasungan ‘jahiliyahisme’. Pemikirannya hitam-putih. Ia mengenakan label kafir kepada semua yang tidak menyetujui jalan pikiran yang dikembangkannya (Moussalli 1993).

Tiga dekade kemudian, Abdullah Azzam berhasil mengontekstualisasikan gagasan radikalisme Qutb —yakni meruntuhkan rezim ‘infidel’ yang berkuasa di negara masing-masing (‘musuh dekat/*near enemy*’)— dalam usahanya mendorong jihad ofensif di seluruh dunia. Hal ini diyakini merupakan bagian integral dari jihad melawan jahiliyahisme sebagai kewajiban yang melekat bagi setiap Muslim (*fardhu ‘ain*) demi mengukuhkan keutuhan wilayah Islam. Berdasar gagasan-gagasan Azzam, Ayman al-Zawahiri mengembangkan sebuah visi alternatif gerakan jihad: perang melawan jahiliyyahisme harus langsung ke sumbernya, yakni kaum ‘Salabis’ yang identik dengan Amerika Serikat dan sekutu-sekutu Baratnya dan Zionis Israel. Gagasan al-Zawahiri yang secara jelas menggeser fokus gerakan jihad dengan sasaran utama ‘musuh jauh’ (*far enemy*) diadopsi oleh Al-Qaeda bentukan Osama Bin Laden yang mendirikan Front Jihad Dunia Islam pada 1998 (Mandaville 2007).

Banyak pengamat dan analis gagal melihat dengan baik kompleksitas Islam politik yang berkembang sebagai hasil pertautan yang rumit antara agama, politik, dan ekonomi. Sebagian kalangan melihat agama —atau lebih tepatnya teks-teks agama— sebagai faktor paling utama, kalau bukan satu-satunya, di balik fenomena ini. Lingkaran kekerasan yang terjadi diyakini bersumber dari pikiran radikal mereka yang memahami teks-teks agama secara hitam-putih dan kaku. Dengan kata lain, teks-teks agama ditekankan sebagai *doxa* paling menentukan di belakang aksi-aksi kekerasan. Mengamini lingkaran intelektual dan media massa di Barat, mereka memandang Islam sebagai akar permasalahan di dunia Muslim. Menurut mereka, Islam adalah agama yang tidak memiliki konsep kewarganegaraan dan kebebasan sipil. Hal ini terjadi karena adanya keyakinan

tentang kedaulatan Tuhan yang menghilangkan kekuatan rakyat. Diyakini secara esensial sebagai agama politis, Islam muncul sebagai sebuah pandangan-dunia (*worldview*) di mana kehidupan manusia tidak memiliki kesamaan nilai seperti yang terjadi di Barat; sementara kebebasan, demokrasi, keterbukaan, dan kreativitas menjadi sesuatu yang asing. Pandangan demikian dikuatkan oleh semakin banyaknya kelompok Islamis yang muncul, dengan mengatasnamakan agama. Mereka mencurigai demokrasi sebagai “konstruksi asing” dan menyingkirkan kehendak rakyat demi mengikuti kedaulatan Tuhan.

Pandangan semacam ini telah lama dibantah oleh mereka yang membela tesis tentang “kesesuaian antara Islam dan demokrasi,” dengan menyajikan sebuah spirit Islam yang secara inheren demokratis dan mengklaimnya sebagai sebuah agama yang toleran, pluralis, adil, dan sejalan dengan Hak-hak Asasi Manusia (HAM). John Esposito dan James Piscatori (1991) menunjukkan fakta bahwa di dalam Alquran terdapat konsep *syūrā* (musyawarah) yang menjadi landasan bagi umat Islam untuk membangun praktik demokrasi mereka dalam berpolitik. Inheren di dalam konsep *syūrā* adalah kebutuhan bagi penguasa untuk bermusyawarah dan meminta pendapat khalayak ramai sebagai basis membangun konsensus dan membuat keputusan (*decision-making*). Bagi Filaly-Ansary (1999), sekalipun tidak bisa diingkari bahwa mayoritas umat Islam menerima kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang paling utama dan hukum Tuhan sebagai sesuatu yang tidak bisa diubah dan dibelokkan oleh kehendak dan kepentingan manusia, kepentingan publik (*mashlahah mursalah*) yang meniscayakan partisipasi masyarakat dalam pengambilan konsensus dan keputusan merupakan sebuah prinsip dasar dalam praktik politik umat Islam.

Apakah Islam lantas sejalan dengan demokrasi, ketika demokrasi diasumsikan bebas dari ambiguitas? Jelas tidak ada satupun yang bersifat intrinsik di dalam Islam —atau agama lainnya— yang membuatnya secara inheren selaras ataukah tidak dengan demokrasi. Agen-agen sosial menentukan



kebenaran inklusif atau otoriter suatu agama, sebab agama bukanlah apa-apa, melainkan pengertian kita tentang apa yang kita perbuat dan kita pahami dari agama. *Religion is a matter of interpretation.* Penjelasan antropologis tentang hubungan antara otoritas teks dan relasi-relasi kuasa dalam sebuah proses literer kompleks yang membentuk formasi wacana (*discursive formation*) menjelaskan signifikansi kritik sejumlah sarjana terhadap kecenderungan nalar yang menghadapkan Islam dan demokrasi (Messick 1993).

Memahami permasalahan di atas, Asef Bayat (2007) menganggap salah menghadapkan Islam dan demokrasi. Baginya, pertanyaan yang lebih tepat adalah, dalam kondisi apakah Muslim dapat membuat diri mereka beradaptasi dengan prinsip-prinsip utama yang melekat dalam demokrasi: *power-sharing*, partisipasi dalam *decision-making*, egalitarianisme dan pembebasan. Lima puluh tahun yang lalu, para ilmuwan sosial percaya bahwa Kristen dan demokrasi tidak berkesesuaian. Tetapi hari ini, demokrasi mekar di daerah-daerah Kristen, bahkan juga di daerah di mana fasisme muncul dan terkait dengan gereja. Memang, ideologi otoriter dan eksklusif sebelumnya selalu disandingkan dengan Kristen. Sekte-sekte Kristen awal mempromosikan kesetiaan kepada para penguasa otoriter, asalkan mereka tidak ateis dan tidak membahayakan para penganutnya. Kepatuhan menjadi pokok pemikiran politik Kristen yang didasarkan pada keyakinan bahwa kekuasaan yang lebih tinggi diberikan oleh Tuhan.

Bayat selanjutnya menyarankan lebih baik kita menguji kondisi-kondisi yang memungkinkan kekuatan-kekuatan sosial mengubah teks-teks kitab suci menjadi kekuatan hegemonik. Hal ini berkaitan erat dengan kapasitas kelompok untuk memobilisasi konsensus di sekeliling “kebenaran” yang mereka bangun. Karena itu merujuk semata pada kitab suci mungkin tidak akan berperan sebagai alat analitis yang efektif, tetapi harus diarahkan pada inti pertarungan politik dalam membangun wacana hegemonik. Pernyataan bahwa “pemerintahan Islam memiliki karakter demokratis” mungkin naif secara analisis,

tetapi ini merupakan sebuah ekspresi dari perjuangan untuk membuat pemerintahan Islam yang demokratis.

Tidak dapat diingkari, masih banyak masalah struktural yang menggelayuti perkembangan dunia Islam. Masalah-masalah ini terentang dari isu kemiskinan, illiterasi, akses pendidikan dan kesehatan yang tidak merata, kesenjangan sosial dan ekonomi yang masih lebar, korupsi, nepotisme, otoritarianisme, radikalisme, dan terorisme, yang kesemuanya berkontribusi terhadap rendahnya HDI (*Human Development Index*) masyarakat Muslim. Dalam konteks inilah Islam politik datang menawarkan alternatif. Dengan dukungan inti dari lapisan tengah yang miskin, Islam politik telah sukses selama tiga dekade dalam menggerakkan sejumlah besar masyarakat yang kecewa melalui 'Islamisasi yang murah': dengan slogan bahasa kemurnian moral dan budaya, menuntut politik identitas, dan melakukan kerja amal yang produktif. Namun demikian, menjelang pertengahan 1990-an Islam politik tidak bisa bergerak jauh ketika sampai pada Islamisasi yang lebih menantang: mendirikan pemerintahan Islam. Akibatnya, kekuasaan Islam politik menghadapi krisis yang besar di manapun ia dipraktikkan (seperti di Iran, Sudan, dan Pakistan, misalnya). Pada saat bersamaan, strategi kekerasan dan perjuangan bersenjata yang diadopsi oleh Islam politik yang mengambil garis radikal (di Mesir dan Aljazair, misalnya) gagal mencapai targetnya. Berhadapan dengan rezim otoritarian para aktornya banyak yang terpaksa meninggalkan wacana-wacana yang menghancurkan atau metode-metode kekerasan. Mereka mulai membangun sebuah visi yang lebih demokratis untuk proyek-proyek Islam politik yang lebih kompromistik.

Bagi Bayat, Islam politik kerap muncul sebagai bahasa penegasan diri untuk memobilisasi masyarakat (kebanyakan kelas menengah) yang merasa termarginalkan oleh proses-proses ekonomi, politik, atau budaya dominan dalam masyarakatnya; masyarakat yang merasakan kegagalan modernitas kapitalistik maupun utopis-sosialis yang kemudian membuat bahasa moralitas melalui agama sembari menginginkan pergantian



sistem politik. Bahkan menurutnya, Islam politik kadang-kadang bisa dibaca sebagai cara kelas menengah Muslim yang baru tumbuh untuk berkata tidak terhadap apa yang mereka anggap sebagai pengaruh asing —elite-elite nasional, pemerintah sekuler, dan sekutu-sekutu Barat pemerintah. Mereka menolak keras “dominasi budaya Barat”, rasionalitas politik, sensibilitas moral, dan simbol-simbol normatifnya, walaupun mereka sendiri berbagi banyak fitur dengan yang serba asing itu —dasi, makanan, pendidikan, dan teknologi.

Patut dicatat, momentum perkembangan Islam politik berlangsung menyusul kekalahan dunia Arab dari Israel pada Perang 1967. Kekalahan dalam perang ini menyadarkan banyak kalangan akan kerapuhan rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara mereka. Sejak saat itulah slogan *Islam is the solution* mulai bergema kencang di berbagai belahan dunia Islam (Ajami 1992; Esposito 1992). Pilihan penggunaan kekerasan yang melekat radikalisme Islam berhubungan dengan struktur kesempatan politik dan mobilisasi yang menopangnya (*political opportunity and mobilizing structures*). Berkait erat dengan upaya individu-individu yang termarginalisasi untuk meluapkan rasa kecewa yang diakibatkan faktor-faktor sosial, ekonomi dan politik yang terjadi pada level makro maupun frustrasi yang dipicu pengalaman-pengalaman mikro individual, format aksi yang menyertai gelombang radikalisme Islam biasanya berkembang juga seturut respon yang diberikan negara terhadap persoalan-persoalan yang mereka dengungkan. Bila respon tidak memadai dan negara menjawab tantangan dengan tindakan-tindakan represif —sebagai usaha menutupi kegagalannya melakukan reformasi politik, hukum dan ekonomi, misalnya— gerakan Islam politik biasanya ter dorong menggunakan strategi kekerasan dan teror. Potensi ancaman semacam ini akan semakin serius kala pemerintah dan aparat keamanan menerapkan taktik-taktik represi tanpa pandang bulu (*indiscriminate repression*) yang hanya akan menambah keabsahan kerangka anti sistem (*anti-system frame*) yang dikembangkan kelompok-kelompok radikal (Hafez 2004).

TENTANG BUKU INI

Buku ini terdiri dari sepuluh bab. Setelah bab pertama pendahuluan yang ditulis Noorhaidi Hasan, bab kedua yang ditulis Suhadi dan Miftahun Ni'mah Suseno mempresentasikan hasil survei yang mendasari keseluruhan isi buku ini. Setelah memaparkan metode dan pendekatan yang digunakan dalam survei, bab ini menunjukkan peta pandangan dan sikap ulama terhadap negara-bangsa sesuai kategori yang dikembangkan untuk menghindari pertaruhan cara berpikir parsial seperti memaparkan berapa persen ulama yang setuju penegakan syariat Islam, setuju dengan penggunaan kekerasan dalam kerangka *jihād fi sabīlillāh*, menolak rumah ibadah agama lain, dan seterusnya. Lebih dari itu, bab ini berupaya menjelaskan pola penerimaan dan penolakan ulama terhadap negara-bangsa yang ditarik dari jawaban mereka atas aitem-aitem yang ditanyakan dalam kuesioner, sekaligus dimensi-dimensi yang diduga berkontribusi membentuk pandangan dan sikap mereka itu.

Bab ketiga yang ditulis Noorhaidi Hasan berupaya memahami hasil survei dalam konteks menguatnya tantangan Islam politik di Indonesia. Bab ini sekaligus berupaya membaca arah hubungan Islam dan politik; sejauh mana Islam politik dapat memperluas pengaruhnya dan menghadirkan tantangan nyata bagi kelangsungan negara-bangsa Indonesia. Usaha ini dilatari keyakinan teoretis bahwa ada hubungan signifikan antara persepsi dan sikap ulama mengenai negara-bangsa dengan masa depan Islam politik. Menyadari situasi kompleks yang dihadapi ulama sebagai pemangku otoritas keagamaan, yang terjepit di antara institusi negara yang terus-menerus menggerogoti legitimasi mereka dan ideolog-ideolog Islamis yang tidak pernah bosan menawarkan wacana Islam politik yang sangat populis, bab ini ingin meletakkan pandangan dan sikap mereka terhadap negara-bangsa sebagai sebuah upaya bernegosiasi dengan keadaan, dan dengan demikian, mempertahankan relevansi mereka dalam kehidupan publik dan kemasyarakatan.



Bab keempat yang ditulis Moch Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor berupaya mengeksplorasi arah perkembangan yang terjadi di dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI)—sebagai institusi semi-pemerintah yang mewadahi berbagai kelompok keagamaan Islam di Indonesia—dalam merespons perkembangan-perkembangan kekinian yang berkait dengan dinamika hubungan agama dan negara, yang ditandai menguatnya pengaruh Islam politik. Bab ini menunjukkan arah baru MUI sebagaimana tampak dalam pengakomodasian terhadap kelompok umat yang secara teologis puritan, dan secara politik “semi-rejeksionis”, yang kemudian memunculkan sayap baru MUI. Sayap “semi-rejeksionis” ini tidak menolak Pancasila, konsitusi negara (UUD 1945), NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika, tetapi menolak interpretasi resmi negara dengan mengembangkan interpretasi Islamis terhadap Pancasila dan ketiga pilar bangsa itu dengan mendukung gagasan “Indonesia atau NKRI bersyariah”.

Bab kelima yang ditulis Euis Nurlaelawati dan Muhrisun membahas hubungan antara pandangan dan sikap ulama tentang negara-bangsa dengan wacana dan praktik hukum Islam di Indonesia. Bab ini berusaha menunjukkan adanya korelasi yang signifikan antara pandangan dan penerimaan ulama tentang format negara-bangsa dengan persepsi mereka tentang posisi hukum Islam dalam sistem perundang-undangan di Indonesia. Kenyataannya, kelompok ulama yang memiliki kecenderungan menolak negara-bangsa memiliki pandangan tentang hukum Islam yang cenderung formalistik, jika tidak skripturalis, sementara kelompok ulama yang menerima negara-bangsa cenderung pada pandangan hukum Islam yang lebih terbuka, jika tidak progresif. Bagi kelompok yang kedua, penerapan syariat Islam—dalam pengertian sebatas diakomodasinya hukum keluarga Islam dalam sistem hukum nasional sebagaimana yang dipahami saat ini—sama sekali tidak memadai. Hal itu harus diterjemahkan sebagai langkah awal menuju penerapan syariat Islam secara komprehensif, termasuk dalam bidang keperdataan dan kepidanaan.

Bab keenam yang ditulis Munirul Ikhwan dan Mohammad Yunus membahas tentang wacana *amar makruf nabi munkar* yang mengemuka dalam konteks politik ortodoksi ulama. Bab ini berusaha membaca nalar ulama Indonesia dalam merespon dinamika sosial dan politik pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru sekaligus menganalisis respon, argumen dan posisi mereka berhadapan dengan negara-bangsa untuk mengungkap prinsip apa yang melatari ulama dalam menerima atau menolak gagasan tersebut, dan mendorong mereka melakukan aksi politik keagamaan. Dengan mengkaji logika berpikir dan aksi ulama dari diktum keagamaan mendasar, *al-amr bi 'l-ma'niū wa 'l-nabi 'an al-munkar*, bab ini berusaha menunjukkan bagaimana diktum tersebut menjadi prinsip dasar ulama dalam melakukan politik ortodoksi dalam konteks demokratisasi otoritas keagamaan Islam.

Bab ketujuh yang ditulis Najib Kailani dan Sunarwoto berupaya membaca dan merefleksikan secara teoretis data penelitian “Persepsi Ulama tentang Negara-Bangsa” dalam konteks munculnya “ulama baru” di dalam lanskap otoritas keagamaan di Indonesia. Bab ini menunjukkan bahwa diskusi keislaman yang bersifat intelektual seperti hubungan agama dan negara tampak absen dari wacana keagamaan yang diusung otoritas keagamaan baru. Alih-alih mengaitkan wacana keislaman dengan problem keragaman masyarakat Indonesia, baik antar maupun intraagama, para otoritas keagamaan baru lebih menggemarkan praktik kesalehan personal konservatif yang sejalan dengan pasar, seperti mengenakan hijab yang dirancang desainer Muslimah, menetap di perumahan Islam, menolak berjabat tangan dengan non-mahram dan anjuran untuk menikah dini. Dengan mengelaborasi diskusi otoritas keagamaan dan media baru di Indonesia kontemporer, bab ini juga menyoroti perjumpaan otoritas keagamaan dan media baru yang menfasilitasi munculnya fenomena televangelisme Islam di Indonesia.

Bab kedelapan yang ditulis oleh Ro'fah dan Eva Latipah mendiskusikan pandangan dan sikap ulama terhadap



negara-bangsa dalam konteks Muslim sebagai minoritas. Bab ini menjelaskan bahwa dalam relasi Muslim-non-Muslim melalui bingkai mayoritas-minoritas, ulama dan tokoh agama memainkan peran sentral. Sebagai representasi warga Muslim, ulama merupakan ujung tombak relasi Muslim dengan kelompok mayoritas. Mereka berperan menyuarakan aspirasi dan memastikan kepentingan Muslim diakomodasi. Secara internal, bagi Muslim sendiri ulama memainkan peran pendidik yang membentuk pemahaman, pola pemikiran serta ekspresi identitas keagamaan Muslim. Terlebih penting, bab ini menunjukkan bagaimana penerimaan ulama yang cukup kuat terhadap negara-bangsa di kawasan minoritas harus dilihat sebagai strategi *survival* mereka untuk menjamin eksistensi sebagai minoritas. Dalam upaya ini, ulama dan Muslim di wilayah minoritas melakukan berbagai langkah negosiasi, di antaranya dengan mengembangkan aktivitas pendidikan Islam bercorak akomodatif, untuk menyeimbangkan antara kebutuhan menekankan identitas Muslim mereka di satu sisi, dan keinginan tetap menjadi warga yang baik, di sisi yang lain.

Bab kesembilan yang ditulis Ahmad Rafiq dan Roma Ulinnuha membahas dimensi lokalitas dalam pandangan dan sikap ulama mengenai negara-bangsa. Mengambil narasi-narasi yang berkembang di kota-kota yang jauh dari pusat kekuasaan, bab ini menunjukkan bahwa pandangan para ulama terhadap negara-bangsa seringkali juga ditentukan oleh posisi geografis dan politis mereka berhadapan dengan sistem kekuasaan. Wilayah-wilayah pinggiran yang selama ini jauh dari pusat kekuasaan seringkali merasa dianaktirikan dalam konteks relasi kuasa dan pembangunan. Perasaan ini jalin-menjalin dengan sentimen etnisitas yang berkembang di wilayah-wilayah tersebut. Pandangan kritis para ulama di kawasan pinggiran terhadap negara-bangsa, oleh karenanya, sering merupakan respons mereka atas relasi-kuasa melibatkan sentimen etnisitas yang dianggap kurang berkeadilan. Dengan mengeksplosi pandangan-pandangan tersebut mereka berusaha

menegosiasiakan kepentingan ‘pinggiran’ berhadap-hadapan dengan ‘pusat’ yang selalu ingin tampil dominan.

Buku ini diakhiri dengan epilog yang ditulis Ibnu Burdah yang berupaya menarik menarik benang merah atas keseluruhan diskusi yang dihadirkan dalam bab-bab buku ini. Epilog ini juga berupaya menggarisbawahi bukan saja jangkar kuat sistem negara-bangsa di Indonesia, tetapi juga tantangan-tantangan yang agaknya akan benar-benar dihadapi Indonesia di masa depan, terutama dalam konteks kehidupan berbangsa-bernegara yang sangat dinamis.



DAFTAR PUSTAKA

- Ajami, Fouad. 1992. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: KITLV Press.
- Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic, Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Program for Southeast Asian Studies Monograph Series. Tempe: Arizona State University.
- Esposito, John L. dan James Piscatori. 1991. "Democratization and Islam." *The Middle East Journal* 45 (3): 427-40.
- Filaly-Ansary, Abdou. 1999. "Muslims and Democracy". *Journal of Democracy* 10 (3): 18-32.
- Haddad, Yvonne Y. 1983. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." dalam *Voices of Resurgent Islam*, diedit oleh John Esposito. New York dan Oxford: Oxford University Press.
- Hafez, Muhammad M. 2004. "From Marginalization to Massacre: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria." dalam *Islamic Activism A Social Movement Theory Approach*, diedit oleh Quintan Wiktorowicz. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press.
- Hasan, Noorhaidi. 2010. "The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia." *South East Asia Research* 18 (4): 705-735.
- . 2012. "Education, Young Islamists and Integrated Islamic Schools in Indonesia." *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies* 19 (1): 77-112.

- _____. 2018. "Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism and Cultural Resistance." dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, diedit oleh Robert Hefner. London dan New York: Routledge.
- _____. 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Ikhwan, Munirul. 2018. "Produksi Wacana Islam(is) di Indonesia: Revitalisasi Islam Publik dan Politik Muslim." dalam *Literatur Keislaman Generasi Milenial*, diedit oleh Noorhaidi Hasan, 63-108. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Laffan, Michael. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London: Routledge Curzon.
- Moussalli, Ahmad S. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut.
- Mandaville, Peter. 2007. *Global Political Islam*. London and New York: Routledge.
- Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Wahid, Din. 2014. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." *Disertasi*. Utrecht: Utrecht University.

STRATEGI BERTAHAN DAN AKTIVITAS PENDIDIKAN ISLAM DI KAWASAN MINORITAS

Ro'fah & Eva Latipah

Ulama dan tokoh agama memainkan peran sentral dalam menegosiasikan posisi Muslim berhadapan dengan non-Muslim di daerah di mana Muslim merupakan minoritas. Sebagai representasi warga Muslim, ulama merupakan ujung tombak relasi Muslim dengan kelompok mayoritas. Mereka berperan menyuarakan aspirasi dan memastikan kepentingan Muslim diakomodasi. Secara internal, bagi Muslim sendiri ulama memainkan peran sebagai pendidik yang membentuk pemahaman, pola pemikiran serta ekspresi identitas keagamaan Muslim. Dalam konteks negara-bangsa yang menjadi fokus penelitian ini, argumen utama yang kami bangun dalam bab ini adalah penerimaan ulama terhadap negara-bangsa dan berbagai dimensinya yang cukup tinggi di daerah-daerah ini harus dilihat sebagai ‘strategi survival’ untuk menjamin eksistensi mereka sebagai minoritas. Ulama ingin menunjukkan bahwa Muslim adalah warga negara dan warga kota yang baik, bahkan menjadi pemain penting dalam proses pembangunan kebangsaan pada wilayah lokal dan nasional. Dalam upaya ini, ulama dan Muslim di wilayah minoritas melakukan berbagai langkah negosiasi untuk menyeimbangkan antara kebutuhan mengekspresikan identitas Muslimnya di satu sisi, dan tetap menjadi warga yang baik di sisi yang lain.

Bab ini didasarkan pada data penelitian mengenai “Persepsi Ulama Tentang Negara-Bangsa”, khususnya dari empat kota di Timur Indonesia yaitu: Kupang, Denpasar, Ambon dan Manado. Empat kota ini merupakan representasi daerah di mana Islam dianggap sebagai minoritas, atau dalam kasus Ambon, karena sejarahnya, “diminoritaskan” (Noor 2019). Membaca dinamika keagamaan (Islam) di daerah-daerah ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari relasi Muslim dan non Muslim sebagai kelompok mayoritas; Protestan di Ambon, Kupang dan Manado, serta Hindu di Denpasar. Meski perkembangan terbaru menunjukkan peningkatan jumlah Muslim di daerah-daerah tersebut, namun secara kultural dan politik Muslim masih memosisikan dirinya sebagai minoritas.

PERUBAHAN DEMOGRAFI MUSLIM

Sebagian besar literatur berargumen bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 melalui pedagang dari Gujarat, India, meski para ilmuwan bersikukuh mempertahankan teori Arab dan Persia (Azra 2006). Dominasi Islam di Indonesia terjadi pada akhir abad ke-15 dengan dibentuknya 20 kerajaan Islam. Kristen Katolik dibawa masuk ke Indonesia oleh bangsa Portugis, khususnya di pulau Flores dan Timor (Boelaars 2005). Kristen Protestan diperkenalkan oleh bangsa Belanda pada abad ke-16 Masehi. Wilayah pengikut animisme di wilayah Indonesia bagian Timur dan bagian lain merupakan tujuan utama orang-orang Belanda, termasuk Maluku, Nusa Tenggara, Papua, dan Kalimantan. Kristen menyebar melalui pelabuhan pantai Borneo. Kaum misionaris tiba di Toraja, Sulawesi. Wilayah Sumatera juga menjadi target para misionaris, khususnya orang-orang Batak (Goh 2005).

Agama di Indonesia memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Ini dinyatakan dalam ideologi bangsa Indonesia, Pancasila, dalam sila pertama yakni ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’ yang merupakan hasil dari kompromi antara gagasan negara Islam dengan negara sekuler. Sejumlah agama secara kolektif berpengaruh terhadap berbagai bidang seperti politik,



ekonomi, budaya, bahkan pendidikan (Intan 2006; Hosen 2005; Seo 2013). Hingga saat ini terdapat 6 agama yang diakui di Indonesia berdasarkan Penjelasan atas Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama pasal 1', yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu (Marshall 2018; Shah 2017).

Menurut hasil sensus penduduk Indonesia 2010 sebanyak 87,18 persen dari 237.641.326 jiwa penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam (Gross 2016), Protestan 6,96 persen, Katolik 2,9 persen, Hindu 1,69 persen, Buddha 0,72 persen, Konghucu 0,05 persen, dan 0,13 persen agama lainnya, serta 0,38 persen tidak terjawab atau tidak ditanyakan. Berdasar data ini nyata bahwa Indonesia merupakan negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia (Shah 2017). Sebagian besar umat Islam di Indonesia berada di wilayah Indonesia bagian Barat seperti di Pulau Sumatera, Jawa, Madura, dan Kalimantan. Untuk wilayah Timur, penduduk Muslim banyak yang menetap di wilayah Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, dan Maluku Utara. Meski demikian, Muslim di wilayah Timur bukanlah mayoritas, melainkan minoritas.

Islam di Indonesia bagian Timur merupakan area riset yang sudah berkembang, namun masih mendapat perhatian yang lebih sedikit dibandingkan dengan wilayah Barat Indonesia. Beberapa wilayah Timur seperti Nusa Tenggara Timur (NTT), Papua, sebagian Makasar dan Maluku kerap dipandang sebagai kantong Kristen atau Katolik, dan Muslim menempati posisi minoritas. Tidak ada penjelasan terkait fenomena ini, namun ada beberapa catatan sejarah yang mungkin membantu. Beberapa studi menunjukkan Islam masuk ke wilayah Timur sedikit lebih lambat dibandingkan dengan area Barat Indonesia, meski —sebagaimana mengatakan— Islam datang lebih dulu atau bersamaan dengan masuknya dengan Katolik. Studi Fok (1997) dan Hueken (2008) misalnya menunjukkan bahwa misionaris Katolik merambah wilayah Timor pada 1642 melalui Flores dan kemudian pada abad ke-17 tercatat 2500 penduduk

Timor melakukan konversi ke agama ini. Abad ke-17, menurut Ardhana (2000), juga menjadi masa masuknya Islam ke wilayah NTT melalui Ternate (Maluku) dan Gowa di Sulawesi. Dengan kata lain Islam masuk ke Maluku dan Sulawesi sudah jauh lebih awal. Kerajaan Ternate misalnya menjadi kerajaan Islam pada abad 15, sementara kerajaan Goa di Makasar sudah ada sejak abad ke-14. Dari data tentang masuknya Katolik di NTT, dominasi Kristen di area ini mungkin disebabkan berhasilnya penjajah Portugis mengonversi penduduk lokal ke Katolik, sementara Islam tetap terpusat pada wilayah yang menjadi rute masuknya Islam yakni Flores, Alor dan Ende.

Dominasi agama dan budaya Hindu di Bali juga bisa ditarik sebabnya ke era kolonialisme. Menurut Suhadi (2019, 366) pemerintah Belanda yang awalnya menciptakan Bali berdasarkan imajinasi mereka sebagai pulau Hindu yang dikelilingi pulau Islam di sekitarnya. Imaginasi ini muncul karena “trauma” Belanda menghadapi berbagai gerakan Islam di Jawa dan Sumatera. Dengan kata lain Bali diposisikan Belanda sebagai oposisi terhadap Islam. Kebijakan pemerintah Belanda terus dibangun untuk mengontrol dan menjaga Bali sesuai tujuan dan imajinasi awal; bahkan sampai kini sistem pemerintahan desa adat yang sudah terbentuk tahun 1920 masih terus menyisakan pengaruhnya

Penting untuk digarisbawahi bahwa catatan statistik terbaru di empat daerah tersebut jelas menunjukkan peningkatan jumlah Muslim. Data BPS Kupang tahun 2013 misalnya mencatat penambahan jumlah Muslim sebesar 11,06 persen. Persentase ini mengantarkan Islam sebagai agama ketiga terbesar setelah Protestan dan Katolik. Kondisi serupa terjadi di Denpasar. Kantor Sensus Statistik di Bali menunjukkan bahwa pada 1972 jumlah umat Hindu mencapai 92,93 persen dari total populasi. Tidak nampak ada catatan jumlah Muslim pada data itu. Data terbaru, tahun 2010, menunjukkan prosentasi Hindu turun menjadi 83,46 persen, sementara Muslim tercatat pada angka 13,37 persen. Kondisi yang sama juga terjadi Manado.



Konon di tahun 1999 jumlah Muslim Manado berjumlah 49 persen dari total populasi, sementara 51 persenya adalah Kristen. Menariknya, data BPS tahun 2018 mencatat populasi Muslim hanya ada pada angka 37,78 persen yang menempati urutan kedua setelah Kristen yang dianut oleh 54,32 persen penduduk.

Data dari empat kota dalam tulisan ini menunjukkan penambahan jumlah Muslim lebih disebabkan karena faktor migrasi, bukan karena konversi. Bali, Manado, Kupang dan Ambon merupakan area urban yang menarik pendatang dari berbagai daerah, dan mayoritas pendatang adalah Muslim. Tetapi tentu saja faktor konversi tidak sepenuhnya hilang. Meski dalam skala kecil, konversi masih menjadi salah satu penyebab peningkatan jumlah Muslim mengingat perkawinan antar agama merupakan praktik umum di wilayah minoritas baik dalam dalam sejarah penyebaran Islam dulu, ataupun dalam konteks sekarang. Di banyak kasus pernikahan agama berimbang pada konversi baik dari agama lain ke Islam, atau sebaliknya. Konsekuensi inilah yang bagi Muslim di beberapa daerah, utamanya Kupang dan Manado, menjadi isu sensitif dan kerap dikategorikan sebagai upaya Kristenisasi.

Apakah perbincangan mayoritas–minoritas selalu dikaitkan dengan kuantitas? Sosiolog Louis Wirth pada tahun 1941 menerbitkan *Morale and Minority Groups*, yang di antara argumennya adalah klasifikasi minoritas bukanlah tentang angka namun lebih karena proses *othering* atau perbedaan perlakukan yang diterima oleh mereka yang dianggap berbeda baik secara sosial maupun kultural. Perbedaan ini kemudian ditegaskan dengan hambatan partisipasi yang dialami kelompok ini. Wirth (1941) secara tegas menyatakan “*Your people could be “apart” and marginalized even if you made up 60 percent of the population*”. Fenomena yang digambarkan Wirth ini mungkin, dalam beberapa aspek, merefleksikan pengalaman Ambon. Data dari Noor (2019) menggambarkan bahwa kota Ambon sejak awal sejarahnya tidak bisa dikatakan sebagai daerah

minoritas Islam karena populasi Muslim sudah signifikan. Dalam perkembangan terkini bahkan secara perlahan Islam tampak menjadi mayoritas. Namun, Noor menegaskan adanya upaya yang dilakukan pemerintah kolonial untuk meminoritaskan Muslim melalui kebijakan polarisasi agama yang diterapkan penjajahan Portugis dan terus berlanjut pada masa Belanda. Dalam kebijakan ini preferensi pemerintah kolonial diberikan kepada kelompok Kristen, sehingga tidak mengherankan ketika penjajah Jepang datang di wilayah ini, Muslim menyambutnya dengan antusias berharap diskriminasi terhadap Muslim akan berkurang. Nyatanya yang terjadi adalah masih berlanjutnya segregasi geografis antara Muslim dan non-Muslim yang menjadi warisan kebijakan kolonial, dan berkontribusi cukup signifikan pada kerusuhan Ambon 1998. Polarasi inilah yang kemudian menjadi fokus program rekonsiliasi Muslim Kristen pasca kerusuhan dengan menggunakan atau membangkitkan kembali tradisi lokal terutama *Pela Gandong*.

Dinamika dan mentalitas mayoritas-minoritas semakin menarik jika mendengar narasi resistensi yang disuarakan Muslim di Kupang dan Menado. Beberapa informan di Kupang menyatakan bahwa Islam adalah agama tertua di Nusa Tenggara Timur dan karenanya “kekuatan” Islam sebagai bagian dari budaya NTT tidak perlu diragukan. Beberapa dari informan bahkan menunjukkan “kecurigaannya” terhadap data statistik yang menempatkan Islam pada posisi ketiga, menganggap bahwa ini adalah politik marginalisasi. Mereka merasa jumlah Muslim sudah cukup signifikan untuk mengantarkan Islam sebagai agama terbesar kedua di NTT. Informan lain menyatakan bahwa meski Muslim adalah minoritas, namun mereka merupakan minoritas yang kuat karena sejak awal peran ekonomis dan sosial Muslim di NTT dan Kupang khususnya, cukup dominan. Statemen ini mungkin tidak tanpa alasan mengingat Muslim imigran dari Sulawesi, Jawa maupun Sumatera memegang kendali pada sektor-sektor krusial seperti kebutuhan dasar. Posisi ekonomis pendatang yang kuat ini, menurut beberapa pihak, menimbulkan kecemburuan sosial



penduduk asli terhadap imigran Muslim yang menjadi salah satu faktor dibalik tragedi 30 November 1998.

Narasi Muslim Manado ternyata tidak jauh berbeda. Meski data statistik menunjukkan bahwa jumlah Muslim ada pada angka 37,78 persen, kedua setelah Kristen yang ada pada angka 51, namun sebagian Muslim Manado merasa bahwa jumlah mereka adalah 50 : 50 dibanding Kristen. Dari paparan Eva Latipah (2019) peningkatan jumlah Muslim di Manado juga disebabkan oleh migrasi terutama penetapan daerah ini sebagai Zona Ekonomi Ekslusif (ZEE). Dalam 10 tahun terakhir, Manado menjadi pusat aktivitas ekonomi di Timur Indonesia sekaligus gerbang Asia Pasifik. Hal ini tentu saja mengundang imigran dari luar daerah, terutama Jawa dan Sumatera untuk turut serta bertarung dalam pasar Manado yang semakin ramai.

Perubahan demografi sebagaimana bisa dilihat di atas tentunya memberi pengaruh tidak saja terhadap kehidupan keagaman tapi juga aspek sosial lain, termasuk relasi mayoritas-minoritas. Dari paparan di atas jelas terlihat bahwa kepercayaan diri masyarakat Muslim di wilayah-wilayah ini meningkat dan kemudian memunculkan “narasi resistensi” terhadap posisi minoritas yang selama ini mereka alami. Di antara narasi resistensi yang bisa diidentifikasi adalah, *pertama*, klaim jumlah Muslim yang tidak selalu sesuai dengan data statistik untuk menolak label minoritas, atau setidaknya yang *kedua*, identifikasi diri sebagai *powerful minority*; minoritas yang mengusai sektor-sektor penting dalam kehidupan ekonomi dan sosial.

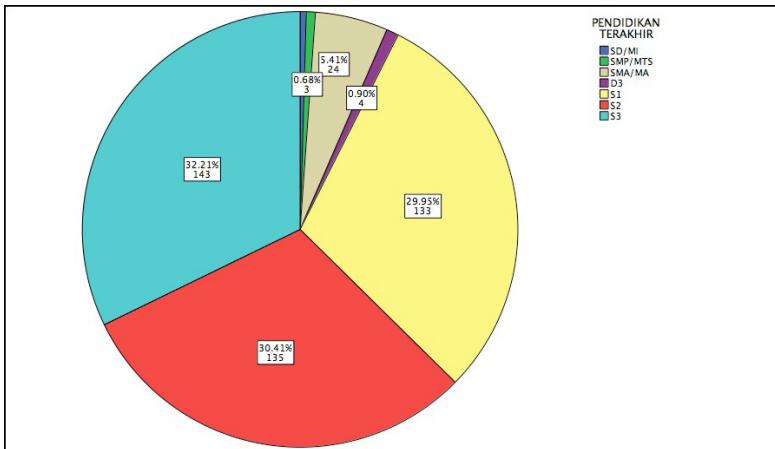
RELIGIOUS SCHOLAR DAN RELIGIOUS ENTERPRENEUR DI KAWASAN MUSLIM MINORITAS

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam kehidupan kaum Muslim. Dalam banyak hal, ulama dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan sebagai pewaris otoritas Nabi Muhammad (*al-‘ulamā’ waratsatu ‘l-anbiyā’*). Karenanya ulama sangat dihormati. Pendapat-pendapat mereka dipandang

otoritatif dalam berbagai masalah, bukan hanya masalah keagamaan melainkan permasalahan bidang lainnya termasuk pendidikan. Ulama telah memainkan peran penting dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia jauh sebelum terlibat dalam politik kebangsaan, melalui pendirian berbagai pesantren, dengan kitab kuning sebagai kurikulumnya (Noorhaidi 2019). Ulama dalam konteks ini adalah orang-orang yang memiliki latar belakang pendidikan agama secara formal, yakni mengkaji dan mendalami teks-teks keagamaan secara khusus baik melalui institusi pendidikan seperti Pesantren, Universitas Islam terkemuka di dunia (Al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut) dan di dalam negeri (Universitas Islam Negeri/Institut Agama Islam Negeri), maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Ulama mempunyai pengetahuan dalam bidang fikih, tauhid, tasawuf, atau pendidikan Islam dan bidang keislaman lainnya. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut mereka memiliki otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jemaahnya (Suhadi & Miftah Suseno 2019). Ulama seperti ini diistilahkan sebagai *religious scholar*.

Religious scholar juga adalah seorang pendidik. Banyak ulama berprofesi sebagai pendidik. Mereka dikenal sebagai “ustaz”. Gelar ustaz mendahului nama yang secara historis digunakan untuk guru dan seniman yang dihormati, paling sering musisi. Ustaz juga digunakan untuk merujuk pada guru, pendidik, atau ahli. Bahkan di negara-negara berbahasa Arab, kata ustaz mengacu pada seorang profesor universitas atau dosen.

Secara keseluruhan ulama Indonesia yang menjadi responden dalam penelitian di 15 kota (Burdah, Kailani dan Ikhwan 2019) yang menjadi sumber penulisan bab ini memiliki jenjang pendidikan sebagaimana ditunjukkan pada Grafik 1.



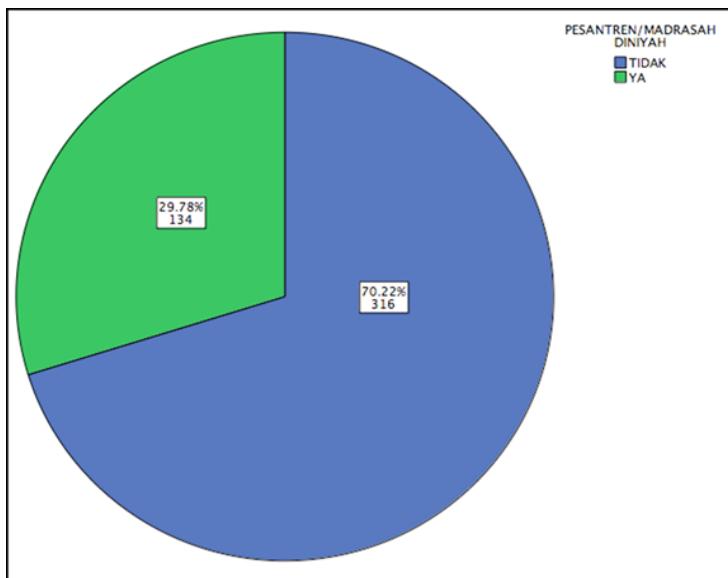
Grafik 1. Jenjang Pendidikan Ulama Indonesia

Grafik 1 menunjukkan bahwa mayoritas ulama di 15 Kota besar di Indonesia berjenjang pendidikan Strata-3 (32,2 persen), disusul secara berturut-turut oleh ulama yang berjenjang pendidikan Strata-2 (30,4 persen), Strata-1 (29,95 persen), dan SMA (5,4 persen). Di salah satu kawasan Muslim minoritas, para ulama mayoritas berjenjang pendidikan S2 (30 persen), S1 (30 persen), dan S3 (24 persen), serta SMA (6 persen).

Jenjang pendidikan dapat memengaruhi cara berpikir, bersikap, dan berperilaku seseorang. Semakin tinggi jenjang pendidikan, semakin luas dan mendalam pengetahuan yang diperoleh. Ulama dengan jenjang pendidikan tinggi memperoleh pengetahuan dan pengalaman lebih luas dan mendalam dibanding dengan ulama yang berjenjang pendidikan lebih rendah. Dengan semakin luas dan mendalam pengetahuan dan pengalaman dalam ilmu agama, memungkinkan mereka bersikap lebih terbuka dan lebih adaptif terhadap pengetahuan dan pengalaman lain yang berbeda. Ulama lebih bisa menerima perbedaan-perbedaan paham yang ada. Meminjam istilah Allport, dalam kondisi demikian individu memiliki kematangan beragama. Terbukti bahwa ulama di Indonesia memiliki tingkat penerimaan yang tinggi (71,56 persen) terhadap konsep negara-

bangsa; bahkan tingkat penerimaan di wilayah minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi (26,44 persen) dibandingkan dengan kota metropolitan (22,89 persen) dan kota arus utama Muslim (22,22 persen).

Ulama dalam konteks ini juga adalah mereka yang tidak memiliki jenjang pendidikan yang ketat namun memiliki pengetahuan agama yang diperoleh melalui sumber-sumber yang tersedia dan mudah diakses, seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media-media baru seperti televisi dan berbagai media sosial (YouTube, Whatsapp, Facebook, Vlog, dsb). Dengan demikian mereka memiliki otoritas keagamaan karena dipandang mampu mengemas pesan-pesan keagamaan secara menarik yang disampaikan kepada umat secara luas (Suhadi & Miftah Suseno 2019). Ulama seperti ini diistilahkan sebagai *religious entrepreneur*.



Grafik 2. Latar belakang Pendidikan Ulama: Pesantren dan Non-Pesantren



Dalam Grafik 2 di atas terlihat jumlah ulama yang berlatar belakang pendidikan non-pesantren lebih besar (70,22 persen) dibanding dengan ulama yang berlatar belakang pendidikan pondok pesantren (29,78 persen). Ini artinya bahwa para ulama yang terjaring sebagai subjek penelitian ini lebih banyak yang berlatar belakang pendidikan non-pesantren dibandingkan dengan yang berlatar belakang pendidikan pesantren. Ini menjadi indikasi kuat betapa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat kuat memengaruhi cara penyebaran ilmu agama dan keagamaan, bahkan terhadap cara beragama umat Islam. Di salah satu kawasan Muslim minoritas, 80 persen ulama merupakan *religious entrepreneur*, sisanya (20 persen) merupakan *religious scholar*, dengan usia merentang antara 29-40 tahun sebanyak 60 persen (Latipah 2019).

Pesantren merupakan tempat di mana seseorang mempelajari tentang dasar dan inti kepercayaan Islam dan ajaran praktik ritual yang menjadi dasar dari peribadatan Islam (Dadan Muttaqin 1999). Pondok pesantren juga merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang umumnya dilakukan dengan sistem non-klasikal. Kyai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santrinya berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab (Sajoko Prasojo 1982). Pesantren adalah salah satu sistem pendidikan Islam di Indonesia dengan ciri khas yang unik dan dianggap sebagai lembaga pendidikan Islam tertua (Nurun 2007). Di Indonesia, pendidikan pesantren berada di bawah tanggung jawab Kementerian Agama Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (Kemenag 2016). Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren memiliki lingkup meliputi: jalur pendidikan formal (diniyah formal, satuan pendidikan muadalah, dan ma'had 'ali) dan non-formal (madrasah diniyah takmiliyah, pendidikan Alquran, dan program pendidikan kesetaraan serta pondok pesantren sebagai penyelenggara maupun satuan pendidikan; Tempo 2018).

Lalu dari mana para ulama ini memperoleh pengetahuan agama? Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa mereka

memperoleh pengetahuan agama dari berbagai buku terjemahan, mengikuti dan mendengarkan pengajian di media-media baru seperti televisi dan berbagai media sosial (youtube, whatsapp, facebook, vlog, dsb). Secara tidak langsung temuan ini mengindikasikan bahwa *religious entrepreneur* lebih banyak presentasenya dibandingkan dengan *religious scholar*.

Temuan ini selaras dengan penghuni bumi mayoritas saat ini yakni generasi milenial, yaitu penduduk bumi yang terlahir mulai tahun 1980-2000. Penduduk bumi saat ini didominasi oleh generasi milenial (87 persen). *Religious entrepreneur* adalah para ulama generasi milenial yang mempunyai karakter khas yang berbeda dari generasi sebelumnya mulai dari budaya, sikap, tingkah laku, dan hal lainnya. Ini berdampak juga terhadap budaya, sikap, dan perilaku beragamnya. Hal ini terjadi karena generasi milenial hidup di zaman serba ada. Mereka tinggal menggunakan apa yang sudah ditemukan oleh generasi sebelumnya, yakni generasi X. Bagi generasi milenial, belajar agama dapat dilakukan melalui berbagai media dengan bantuan teknologi, atau lebih tepatnya menggunakan media sosial. Di era milenial, anak muda menyukai ustaz yang *digital friendly*. Oleh karenanya tidak mengherankan jika dewasa ini ustaz-ustaz milenial mempunyai lebih banyak *follower* karena mereka menggunakan media sosial sebagai ajang berdakwah.

Menjamurnya sumber belajar agama Islam berbasis teknologi ini menjadi salah satu alasan mengapa para ustaz masa kini lebih banyak meninggalkan pondok pesantren dan belajar ilmu agama dari berbagai media tersebut. Alasan mereka cukup beragam. Secara umum bahwa mereka lebih memilih belajar ilmu agama melalui dunia maya (internet) dikarenakan efisiensi. Menurut mereka internet telah menjadi sumber belajar agama yang sangat lengkap. Informasi apapun yang dibutuhkan ada dalam internet. Salah seorang ustaz di kawasan Muslim minoritas mengatakan bahwa ‘*pesantren terikat kuat hanya dari segi hubungan dengan Kyai yang menjadi gudang ilmu. Kini, sumber ilmu terbuka lebar, maka akses untuk dapat ilmu*



tidak lagi butuh Kyai. Kyai, kini lebih sebagai sumber untuk ngalap berkah'.

PENERIMAAN ULAMA: STRATEGI SURVIVAL

Sekali lagi, ulama di Indonesia memiliki tingkat penerimaan yang tinggi (71,56 persen) terhadap konsep negara-bangsa; bahkan tingkat penerimaan di wilayah minoritas Muslim memiliki kecenderungan lebih tinggi yakni 26,44 persen, dibandingkan dengan kota metropolitan (22,89 persen) dan kota arus utama Muslim (22,22 persen). Mengapa ini terjadi? Apa penjelasannya? Para ulama di wilayah minoritas memberikan alasan berbeda-beda terkait penerimaan mereka dalam berbagai dimensi kebangsaan. Namun secara umum penerimaan ini perlu dilihat sebagai upaya dan strategi *survival* ditengah budaya kelompok dominan.

Kasus Bali merefleksikan fenomena ini dengan cukup jelas. Tingginya tingkat penerimaan ulama Bali terhadap gagasan Pancasila sebagai ideologi negara, pilihan terhadap aksi non-kekerasan, kebebasan memilih agama, kebebasan beribadah, serta kebebasan berserikat merupakan strategi *survival* mereka di tengah kultur dominan dan bangkitnya politik identitas Hindu. Hal ini bisa terlihat lebih jelas pada penerimaan dan negosiasi yang dilakukan Muslim Bali terhadap revitalisasi budaya Hindu yang kini diusung melalui gerakan dan kebijakan *Ajeg Bali*, yang mendukung Bali sebagai destinasi dunia. *Ajeg Bali merupakan gerakan penguatan Hindu sebagai* politik identitas yang bertujuan untuk mempertahankan agama, budaya, dan bahasa Bali sekaligus menjadi benteng terhadap arus pendatang Muslim dan ekspresi identitas keislaman yang semakin mencolok. Salah satu perwujudan Ajeg Bali adalah kewajiban bagi siswa sekolah dan pegawai pemerintah untuk menggunakan pakaian adat pada hari-hari tertentu.

Dalam praktiknya, Muslim Bali melakukan negosiasi dengan menerima kebijakan tersebut, namun pada saat yang sama memodifikasi penggunaan busana agar sesuai dengan

tuntunan Islam. Hasilnya adalah pemakaian kebaya Bali lengkap dengan kamen (bawah) namun tetap menggunakan jilbab (tutup kepala) bagi putri. Sementara itu siswa dan pegawai Muslim putra tetap memakai tutup kepala ala Bali karena tidak adanya aturan Islam yang secara melarang pemakaian penutup kepala bagi Muslim. Secara umum, Muslim Bali juga menerima konsekuensi tinggal di Bali sebagai daerah destinasi wisata dunia yang sangat terbuka. Pemerintah Bali memberikan penghormatan terhadap kebebasan bagi wisatawan sebagai salah satu pelayanan terbaik kepada wisatawan.

Di Kupang, 70 persen Ulama bersikap moderat terhadap negara-bangsa. Hasil wawancara Ro'fah (2019) dengan ulama Kupang mengidentifikasi bahwa penerimaan terjadi karena adanya kesepakatan. Kesepakatan menjadi poin penting dalam penerimaan Muslim terhadap NKRI, dengan alasan normatif bahwa Alquran tidak pernah secara tegas berbicara tentang konsep negara atau bentuk negara ideal. Identitas Muslim Kupang sebagai 'putra bangsa', yakni memiliki peran dan hak yang sama sebagai bagian dari Indonesia, menjadi alasan lain mengapa ulama Kupang menerima konsep negara-bangsa. Loyalitas kepada pemerintahan yang sah menjadi alasan lain mengapa ulama Kupang menerima negara-bangsa. Bagi mereka loyalitas terhadap pemerintahan yang sah merupakan salah satu ajaran yang mereka anut. Terkait dengan strategi *survival* yang dijelaskan sebelumnya, loyalitas terhadap pemerintahan lokal —yang mayoritasnya adalah non-Muslim— memberikan gambaran yang lebih nyata. Bagi Muslim Kupang, meski mereka menginginkan pemimpin Muslim, mereka menunjukkan penerimaan yang baik terhadap pemimpin lokal yang mayoritas adalah non-Muslim. Selama kepemimpinan non-Muslim dianggap mengakomodasi kepentingan-kepentingan Muslim maka tidak ada alasan untuk menolak mereka, apalagi, menurut para ulama lebih lanjut, kondisi real warga Muslim belum memungkinkan mereka memiliki pemimpin Muslim. Pada saat yang sama para ulama juga menafsirkan bahwa Pancasila dan UUD 1945 merupakan harga mati yang sudah



tidak bisa lagi ditawar dan karenanya formalisasi Syariah di Indonesia dipandang tidak penting.

Hal yang hampir sama terjadi di Ambon, di mana 97 persen ulamanya menerima negara-bangsa dengan sejumlah alasan. Kesepakatan bersama sebagai bangsa Indonesia merupakan salah satu alasannya. Bagi mereka, NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 sudah selaras dengan ajaran Islam. *Founding Fathers* sudah sangat mempertimbangkan banyak hal ketika memilih sebuah negara demokrasi bukan negara Islam walaupun mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim. Dengan bentuk negara seperti saat ini, tugas sebagai Muslim dan warga negara Indonesia adalah mengisi ruang-ruang yang tercipta dalam sistem negara demokrasi ini.

Selaras dengan ulama Ambon, ulama Manado yang menerima konsep negara-bangsa sebanyak 90 persen (27 dari 30 ulama). Terhadap ideologi Pancasila, mereka menerima secara bulat tanpa syarat sebagai simbol perekat bangsa yang majemuk. Bagi mereka, Pancasila merupakan pilar kesatuan dalam keragaman dan prinsip dasar yang mempersatukan bangsa Indonesia yang majemuk. Mereka meyakini, dalam dasar dan falsafah negara ini terdapat esensi nilai-nilai keislaman. Hal yang menarik adalah bahwa argumen nasionalisme digunakan sebagai dasar dukungan terhadap Pancasila tidak semata-mata dimonopoli oleh ulama dengan basis sosial organisasi nasionalis. Ada juga ulama yang berasal dari lingkungan konservatif, yang menggunakan argumen kebangsaan dan kebhinekaan untuk mendukung Pancasila.

Terkait kepemimpinan perempuan, ulama Manado memandang bahwa kepemimpinan perempuan di ruang publik merupakan hal yang tidak perlu dipersoalkan karena ditinjau dari sudut pandang normatif-teologis sudah jelas, apalagi jika mencermati sejarah Rasulullah SAW, bagaimana Ummu Hindun memimpin perang dan Nabi mengiyakan. Pandangan ulama di Manado secara keseluruhan menunjukkan sikap yang pro-demokrasi. Demokrasi tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, bahkan prinsip-prinsip dalam sistem demokrasi sudah

sejak lama dipraktikkan di dalam Islam. Demokrasi telah menuntun ke beberapa bentuk dan sarana, yang hingga kini dianggap sebagai satu-satunya sistem yang memberi jaminan keselamatan bagi rakyat.

ULAMA: OTORITAS DAN INSTITUSI PENDIDIKAN

Pendidikan dapat menjadi indikasi kuat-lemahnya penyebaran ajaran agama Islam di sebuah wilayah. Di wilayah minoritas Muslim, pendidikan Islam bukanlah hal yang mudah diperoleh. Dibutuhkan negosiasi-negosiasi tertentu agar pendidikan Islam di wilayah minoritas dapat berkembang secara dinamis. Dinamisme pendidikan Islam di wilayah minoritas Muslim dapat dilihat dari organisasi-organisasi keagamaan yang berkembang. Perkembangan organisasi keagamaan menjadi sinyal kuat bagaimana perkembangan Islam di wilayah minoritas Muslim berlangsung. Di empat kota yang diteliti, nampak bahwa semua memiliki berbagai jenis organisasi Islam. NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam mainstream tumbuh dinamis di keempat kota itu, ditambah dengan pelbagai organisasi lain baik yang sifatnya nasional maupun lokal. Organisasi keagamaan muncul dalam rangka mengakomodasi dan mewadahi terdapatnya keanekaragaman corak berpikir, kepentingan, orientasi, dan tujuan para penganut agama Islam.

Di salah satu wilayah Muslim minoritas penyelenggaraan pendidikan Islam sama halnya dengan yang diselenggarakan di wilayah mayoritas, yakni diselenggarakan secara formal dan non-formal. Pendidikan non-formal diselenggarakan oleh sejumlah organisasi keagamaan seperti NU (Nahdlatul Ulama), Muhammadiyah, Pemuda Peduli Mesjid (PPM), Ahlul Bait Indonesia (ABI), Studi Islam Assalam (SIAM), Wahdah Islamiyah Sulut (WS), Remaja Mesjid Nurul Huda, Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia, Syarikat Islam, dan Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Utara.

Ulama, baik sebagai *religious scholar* maupun *religious entrepreneur* berperan besar terhadap eksistensi pendidikan Islam di kawasan Muslim minoritas, baik pendidikan formal



maupun non-formal. Dalam konteks penelitian ini, pendidikan Islam juga tidak bisa dilepaskan dari perannya untuk menfasilitasi penerimaan terhadap nilai-nilai kebangsaan, khususnya pada dimensi toleransi. Dengan kata lain, pendidikan Islam diarahkan untuk membawa nilai damai melalui berbagai langkah negosiasi yang dilakukan.

Dalam kasus Denpasar sebagaimana di teliti Suhadi (2019) upaya pembangunan identitas keislaman Muslim melalui pendidikan dianggap berhasil. Di lingkup kota Denpasar yang tidak terlalu besar setidaknya 4 sekolah Dasar yang menjadi bagian baik secara struktural ataupun kultural dari Jaringan Sekolah Islam Terpadu yang diyakini berafiliasi ke gerakan Tarbiyah. Keberadaan empat sekolah ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari gairah Muslim untuk memiliki lembaga pendidikan sendiri. Dari penuturan salah satu pengelola jelas disampaikan bahwa tujuan didirikannya sekolah Islam menawarkan sistem moral berbeda sehingga bisa memberikan tuntutan moral tepat bagi anak-anak dan remaja Muslim di Bali. Kekhawatiran akan degradasi moral dan kekacauan akhlak yang menjadi narasi dominan dikalangan pendidik dirasa lebih urgent dalam konteks Bali karena dominasi turisme. Meski sebagian guru menyadari bahwa jaringan SJIT kerap diasosiasikan dengan ajaran intoleransi dan anti-Pancasila namun menurut mereka tuduhan itu tidak berdasar.

Kupang juga memiliki satu SDIT yang meski berjalan dengan baik, belum nampak memiliki pengaruh dominan dalam peta keislaman. Mantan kepala sekolah SDIT ini merupakan salah satu informan dalam penelitian ini dan menariknya masuk dalam kategori radikal karena ketidaksetujuannya dengan demokrasi dan Pancasila. Adalah madrasah Hidayatullah yang memerankan peran lebih besar menjadi identitas pendidikan Muslim, dan pengurusnya terlibat langsung sebagai pengurus MUI NTT maupun Kupang. Meski jaringan perguruan Hidayatullah kerap juga diasosiasikan ke gerakan Tarbiyah namun dalam kasus Kupang identitas itu tidak begitu nampak. Madrasah yang menjadi rumah bagi Muslim di NTT

bahkan mengkaryakan ustaz-ustaz muda dari Madura yang berbasis NU. Sama menariknya untuk mengamati universitas Muhammadiyah di Kupang yang kerap dijuluki Krismuha (Kristen Muhammadiyah) karena jumlah mahasiswanya yang seimbang antara Muslim dan non-Muslim, bahkan di beberapa fakultas didominasi oleh non Muslim. Meskipun demikian, institusi pendidikan di Kupang tetap memiliki peran sebagai pusat gerakan dan keberadaan Muslim, apalagi dalam kasus universitas Muhammadiyah, yang secara geografis terletak di daerah kantung Muslim.

Di Manado dan Ambon, ulama dalam dua kategori dan institusi pendidikan berperan sebagai fasilitator dan pembawa pesan damai, tidak saja dalam kaitannya dengan non-Muslim namun juga terkait radikalisme dan intoleransi dalam tubuh Islam sendiri. Manado sebagai salah satu kota tertoleran di Indonesia memiliki beberapa lembaga pendidikan yang menjalankan upaya deradikalasi dengan serius. Kota ini memiliki empat pesantren besar yaitu: Pondok Pesantren Al-Khaerat, Pondok Pesantren Istiqomah, Pesantren Assalam Bailang, dan Pesantren Kombos. Pesantren kombos khususnya memiliki program deradikalasi yang cukup terstruktur dengan pola dan strategi yang sangat jelas.

Pesantren Kombos merupakan nama lain dari Pondok Karya Pembangunan (PKP) yang didirikan secara resmi pada tanggal 21 juli 1977 pada era Suharto sebagai presiden. Pesantren ini terletak di Jalan Arie Lasut, Kombos Timur, Kecamatan Singkil, Manado, Sulawesi Utara yang mendapat persetujuan dari Gubernur Sulawesi Utara kala itu yakni Hein Victor Worang, seorang agama RI (Mukti Ali) kala itu. Di sinilah awal mula terjadinya negosiasi pusat-daerah dengan corak *mutual understanding-mutual interest* agar pesantren diberikan ruang di Manado untuk mentransmisikan pengetahuan agama dan memelihara tradisi Islam sekaligus memproduksi ulama. Di sisi lain bagi umat Kristen memberikan ruang lebih (legitimasi) agar tetap mengendalikan sistem politik lokal dengan identitas keminahasaan mereka.



Keberadaan pesantren Kombos dimobilisasi untuk kepentingan kaderisasi umat Islam di Manado maupun pendatang. Targetnya adalah agar para santri menjadi aset pembangunan bangsa yang bertakwa, cakap, dinamis, dan terampil sesuai cita-cita pembangunan nasional. Awalnya pesantren ini bernama formal Lembaga Pendidikan Islam. Diberi nama demikian untuk menunjukkan simbol Islam terhadap lembaga pendidikan Islam, mengingat di Manado mayoritas beragama non-Islam. Walau demikian, proses representasi lembaga pendidikan Kombos tidak melahirkan jurang dikotomi antaragama dan etnis di Manado apalagi sampai dimanfaatkan gerakan Islam trans-nasional untuk menyeragamkan pranata kehidupan publik yang majemuk. Hal ini terindikasikan bahwa selama 41 tahun pesantren Kombos masih tetap bertahan berkat watak lokalitasnya yang inklusif dan peran serta masyarakat Muslim serta pengaruh pemimpinnya yang kharismatik yakni K.H. Rizali M. Noor.

Genealogi pesantren Kombos pada awalnya bermuara pada suasana pendidikan Islam di Jawa sebagai ‘ibukota’ Pesantren di Indonesia karena pimpinannya merupakan alumni salah satu PTKIN tertua di Indonesia yakni IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Fakultas Tarbiyah. Namun di tengah perjalanan terjadi perbedaan arah terkait arena terdapat perbedaan sikap masing-masing institusi pesantren dalam memaknai dimensi nasionalisme dan religiusitas terkait sistem kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal inilah yang mendorong pimpinan Pesantren Kombos mengubah haluan dalam mengelola pesantren sebagai pendidikan Islam, dari bernuansa sistem pesantren di Jawa menjadi sistem pesantren yang disesuaikan dengan sistem kehidupan berbangsa dan bernegara.

Situasi Pesantren Kombos di Manado relatif stabil, tidak terjebak dalam aksi radikal dan terorisme global. Pesantren Kombos tampil ke ruang public melalui kyai dan santri sehingga tidak mengalami deprivasi relatif, disorientasi, dislokasi, dan negativisme terhadap masyarakat sekitar. Motifnya tiada lain adalah untuk menjalin spirit persatuan dan kesatuan. Persatuan

dalam konteks ini adalah melihat kekayaan kultural sebagai suatu realitas; dan kesatuan mengacu pada politik pemerintahan (Abdillah 2015).

Memahami dinamika pendidikan Islam di Pesantren Kombos dapat ditelusuri melalui sepak terjangnya dalam merespon gelombang Islamisme melalui tiga gerakan utama yakni: gerakan ideologi politik, gerakan demografis-akomodatif, dan gerakan programatik-asosiatif (Rusli 2016).

GERAKAN IDEOLOGI-POLITIK

Secara ideologi pesantren Kombos cenderung menganut paham '*torang samua basudra*' dan '*Si Tou Timou Tumou Tou*'. Ini tampak terutama saat peristiwa kerusuhan Poso pada tahun 2000. Atas peristiwa tersebut pimpinan pesantren Kombos (K.H. Rizali M. Noor) dengan sigap segera membangun komunikasi dengan berbagai elemen masyarakat dan pemerintah. Pesantren Kombos pada saat itu menjadi pusat dialog antara umat Islam dan Kristen di Manado. Komentar salah seorang alumni Pesantren Kombos menuturkan (Rahman Mantu, 2015):

"Setiap kali ada konflik antar agama baik itu di daerah lain maupun di Manado, K.H. Rizali M Noor (selaku pimpinan Pesantren Kombos) selalu mengambil momentum. Beliau menginisiasi untuk mengajak tokoh dan masyarakat non-Muslim berdialog, dan dialog itu diselenggarakan di Pesantren."

Tindakan di atas menyiratkan bahwa dalam menyikapi arus Islamisme yang ingin menghantam keutuhan NKRI, ideologi yang digunakan pesantren Kombos bercorak *top down*, lalu nilai-nilai dalam ungkapan '*torang samua basudra*'(kita semua diciptakan Tuhan menjadi saudara) dan '*Si Tou Timou Tumou Tou*' (manusia hidup untuk mem manusiakan manusia lain) diinternalisasi secara *bottom-up*. Ini berimplikasi pada adanya sinergitas antara K.H. Rizali M. Noor dengan para santri dan masyarakat Manado yang sangat majemuk dan rawan konflik yang mengatasnamakan ideologi keagamaan.

Peristiwa lainnya yang terjadi pada tahun 2010, saat K.H.



Rizali M. Noor mencalonkan diri sebagai calon wakil wali kota yang berpasangan dengan Louis Nangoy, S.H. (sebagai calon walikotanya) untuk periode 2010-2015, di mana masing-masing berangkat dari jalur independen. Tentu saja hal ini menimbulkan pro dan kontra. Kelompok kontra menganggap bahwa jika K.H. Rizali M. Noor terpilih, maka tatanan pendidikan pondok pesantren akan terbengkalai. Kelompok yang pro menganggap bahwa langkah K.H. Rizali M. Noor sudah tepat karena akan ada wakil Muslim yang membuat, menentukan, dan mengawal kebijakan-kebijakan pendidikan Islam dengan semangat toleran, moderat, inklusif, dan memberdayakan pluralitas. Fenomena ini menunjukkan kesadaran K.H. Rizali M. Noor sebagai pimpinan Pesantren Kombos untuk membangun tatanan jalur pendidikan Islam melalui jalur politik lokal di Manado. Gerakan ideologis-politis yang telah dilakukan pimpinan Pesantren Kombos ini menunjukkan bahwa jalur politik merupakan alat untuk menyukkseskan penyelenggaraan pendidikan di Manado terutama pendidikan Islam.

GERAKAN DEMOGRAFIS-AKOMODATIF

Hal ini dilakukan Pesantren Kombos dengan mempelajari dinamika kependudukan seperti ukuran, kriteria, dan distribusi penduduk, serta menganalisis perubahan jumlah penduduk sebagai efek transmigrasi. Ini dilakukan untuk mengontrol peserta didik (santri) yang akan masuk ke lembaga pendidikan Islam (pesantren) tersebut. Berdasar hasil identifikasi ini pesantren Kombos melakukan seleksi cukup ketat dalam rangka memfilter tidak tersebarnya ideologi-ideologi Islam garis keras secara struktural, sistematis, dan massif. Pesantren Kombos hanya menerima santri laki-laki. Salah satu pertimbangannya adalah bahwa banyak dari pelaku tindakan radikalisme maupun terorisme adalah laki-laki.

Meski melakukan seleksi cukup ketat terhadap calon-calon santrinya, Pesantren Kombos juga mengakomodasi masyarakat lokal dan pendatang yang ingin masuk ke pesantren tersebut. Dalam konteks ini pesantren Kombos mengedepankan pola

hubungan sosial *horizontal-oriented*, yakni pola hubungan yang mengedepankan keharmonisan dengan sesama sebagai hal yang sangat penting dan berharga dalam hidup (Departemen Kebudayaan dan Pariwisata 2005). Kriesberg (dalam Tri Ratnawati 2015) memperkuat hal ini dengan menyatakan bahwa semakin tinggi tingkat interaksi dan saling ketergantungan antar sesama pihak yang berkonflik, semakin kecil peluang munculnya konflik baru di masyarakat.

GERAKAN PROGRAM-ASOSIATIF

Pesantren Kombos dalam hal ini melakukan konsolidasi dengan berbagai pihak yang mempunyai pengaruh kuat untuk memobilisasi massa, seperti dengan Kodim, Gubernur, lembaga-lembaga pendidikan formal (sekolah), polisi, tentara, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan media massa. Konsolidasi dengan Kodim 1309/Manado misalnya dilakukan dalam kegiatan sosialisasi radikalisme dan terorisme. Tidak cukup dengan Kodim, agar kegiatan ini betul-betul tersosialisasi ke seluruh lini, maka dilibatkan juga sekolah-sekolah. Dalam hal ini sosialisasi anti radikalisme dan terorisme dilakukan melalui kurikulum-kurikulum pendidikan, pengadaan training-training, dan kaderisasi. Demikian juga pengadaan seminar dan dialog tentang anti toleransi dengan menjadikan Gubernur Manado sebagai narasumber dan Gubernur menyampaikan bahwa media massa punya andil besar dalam mencegah anti toleransi. Selain itu Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme (FKPT) Sulawesi Utara diajak untuk bersinergi dengan pemerintah daerah (Almunauwar 2016).

Selain Pesantren, organisasi Islam tentu saja juga memiliki peran yang sangat signifikan dalam memberikan pendidikan kepada Muslim di wilayah minoritas. NU di Manado, misalnya, memiliki peran yang cukup urgen dan signifikan karena program-program kegiatan yang dilakukan NU selaras dengan program pemerintah yaitu menjaga keharmonisan hubungan antar umat beragama (Dondokambey 2018). Keharmonisan terealisasi sebagai hasil dari adanya pemahaman yang baik dari



masyarakat tentang pentingnya hidup dalam kebhinekaan di Sulawesi Utara. Salah satu yang dilakukan organisasi ini ialah jika umat agama lain menyelenggarakan kegiatan perayaan agama, Banom NU ikut ambil bagian dalam menjaga. Demikian pula sebaliknya, jika Muslim melakukan sebuah kegiatan, umat non-Muslim melakukan tindakan sebagaimana yang dilakukan oleh umat Islam (Mukafi 2017). Demikian juga Muhammadiyah. Setelah mengalami beberapa fase perkembangan, awal tahun 2000-an dan berlanjut hingga saat ini, peran organisasi ini di Manado terfokus pada upaya memediasi ketegangan yang berpotensi muncul disebabkan gesekan sosial, ekonomi, dan politik (Sandiah 2018).

Dari panggung anak muda, Pemuda Peduli Masjid mewakili gerak pemuda Muslim di Manado yang aktif dalam memakmurkan masjid dan juga mengembangkan tanggung jawab penyebaran Islam dan peneguhan rasa kebangsaan. Slogan mereka adalah cinta agama dan juga cinta NKRI. Mereka percaya bahwa mencintai agama sama halnya dengan mencintai negeri, dan karenanya membela Islam berarti harus memakmurkan masyarakat Indonesia (Boalemo 2017). Kedua tanggung jawab ini dimanifestasikan melalui kegiatan yang dilakukan oleh Pemuda Peduli Masjid seperti Program Pelatihan Pemuda Pelopor. Penyelenggaraan kegiatan tersebut merupakan upaya menjaga dan menjadikan aktivitas masjid bebas dari aktivitas penyebaran fitnah, kebencian, dan paham yang anti Pancasila atau intoleran (Setiawan 2017).

Beralih ke Ambon, kota ini bisa menjadi contoh dari upaya pemuka agama yang memainkan peranan penting dalam gerakan damai sampai kota ini menjadi kisah sukses dialog Muslim–Kristen di Indonesia dan menempati peringkat ke 5 sebagai kota paling toleran di Indonesia. Abidin Wakano dari komunitas Muslim dan pendeta Jacky Manuputty dari Krsiten adalah dua tokoh sentral yang menginisiasi dialog antar iman dan membuat gerakan provokator damai. Gerakan ini sudah menjadi gabungan dari berbagai organisasi lintas iman di kota Ambon dan kemudian dalam skala lebih besar menjadi

gerakan luas yang berbasis komunitas. Gerakan ini telah berhasil membangun kesadaran kolektif masyarakat untuk menciptakan perdamaian Muslim-Kristen yang terkoyak pada konflik berdarah 1999–2002 yang mengambil nyawa ribuan warga Ambon.

KESIMPULAN

Sebagaimana dipaparkan di atas, penerimaan ulama di daerah Muslim minoritas terhadap konsep negara-bangsa beserta dimensinya cukup tinggi, bahkan lebih tinggi dibandingkan dengan ulama di wilayah mayoritas Muslim. Penerimaan ini bisa dijelaskan sebagai strategi *survival*, upaya memastikan bahwa keberadaan Muslim bisa diterima oleh kelompok dominan. Penerimaan itu bertujuan memberikan makna bahwa Muslim adalah warga negara dan warga lokal yang baik: mengakui Pancasila, mengakui otoritas pemimpin meski itu non-Muslim, serta menerima perbedaan dan menjaga toleransi.

Pendidikan yang diselenggarakan oleh organisasi Islam di wilayah-wilayah ini juga tampaknya diarahkan untuk membawa misi penerimaan dan survivalitas di atas, khususnya memfasilitasi relasi Muslim sebagai minoritas dengan kelompok dominan. Upaya tersebut dilakukan dengan negosiasi dan juga modifikasi yang dilakukan dalam aktivitas pendidikan Islamnya. Fenomena Krismuha (Kristen Muhammadiyah) di Kupang merupakan gambaran nyata dari negosiasi dan modifikasi tersebut. Kondisi-kondisi di atas menunjukkan bahwa ulama sanggup beradaptasi dengan konteks local untuk menjadi pengawal kebangsaan.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. 1999. *Demokrasi di Persimpangan: Makna Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Amin, Ali. 2017. "Revitalisasi Agama di SULUT (Kasus Studi Kelompok Aliran Syi'ah di Manado)." *Jurnal Potret: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* 21 (2): 14-28.
- Ardhana, I. Ketut. 2005. *Penataan Nusa Tenggara Pada Masa Kolonial 1915- 1950*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Azra, Azyumardi. 2006. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Timur. 2017.
- Boelaars, Huub J. W. M. (Dr. Huub J. W. M. Boelaars, OFM Cap.) 2005 [1991]. *Indonesianisasi, Dari Gereja Katolik Di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia [Indonesianisasi, Het Omvormingsproces Van De Katholieke Kerk In Indonesië Tot De Indonesische Katholieke Kerk]*. Yogyakarta: Kanisius.
- Chaplin, Chris. 2018. "Salafi Islamic Piety as Civic activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia." *Citizenship Studies*. 22 (2): 35-48.
- Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Direktorat Jenderal Nilai-Budaya, Seni dan Film. 2005. *Nilai Kepercayaan Masyarakat Tentang Ruang Tempat Tinggal Di Kota Manado*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Direktorat Jenderal Nilai-Budaya, Seni Dan Film.
- Elliott, S. (ed.). 2016. "Indonesian Religions." *PHILTAR*. Diakses Tanggal 02-03-2019.
- Fox, James. J. 1981. "Sailing to Kupang." *Hemisphere*, 25 (6): 374-377.
- Goh, Robbie B. H. 2005. *Christianity in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

- Gross, L. Max. 2016. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington, D.C.: National Defense Intelligence College.
- Hasan, Noorhaidi dan Anas Aijudin. 2019. "Islam dan Kekuasaan: Menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Hasil Ketetapan Musyawarah Nasional XI. 2009. *Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia*. Jakarta 22-24.
- Heuken, Adolf. 2008. "Christianity in Pre-Colonial Indonesia." Dalam *A History of Christianity in Indonesia*, diedit oleh Jan Aritonang and Karel Steenbrink, 3-7. Leiden/Boston: Brill.
- Hosen, Nadirsyah. 2005. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate". *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (3): 419-40.
- Intan, Benyamin Fleming 2006. *"Public Religion" And the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*. New York: Peter Lang.
- Ismail, Sirajuddin. 2008. "Peran Para Sultan dalam penyebaran Islam di Gorontalo." *Al-Qalam*. 11-14: 85-99.
- Kementerian Agama RI. 2016. Peraturan Menteri Agama Nomor 42 Tahun 2016.
- Latipah, Eva. 2019. "Keulamaan dan Sikap Kewargaan pada Masyarakat Minoritas Muslim di Kota Manado." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Maksuni, Nurun. 2007. *Pesantren dalam Wajah Islam Indonesia*. Nusyria Net.



- Mantu, Rahman. 2015. "Pesantren PKP Kombos: Studi Sosiologis terhadap Aktivitas Pesantren di Tengah Masyarakat Mayoritas Kristen Kota Manado." dalam *Pesantren dan Reproduksi Ulama*, diedit oleh Muhammad Murtadlo. Jakarta: Pusat Cendekia Muda.
- Marshall, Paul. 2018. "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia." *The Review of Faith & International Affairs* 16 (1), 85-96.
- Maslow, Abraham. 1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper.
- Noor, Nina Mariani 2019. "Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Quintan Wiktorowicz (ed.). 2012. *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*. Yogyakarta: Gading Publisher.
- Rasyid, Lisa Aisyah. 2016. "Relasi Al-Khairaat-NU di Manado Tahun 1960-1998 (Studi Historis-Sosiologis)." *Tesis Master*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Ro'fah. 2019. "Perspektif Ulama Kupang tentang Negara-Bangsa: Politik Identitas dan Toleransi yang Terganggu." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Rusli, Almunauwar Bin. 2016. "Gerakan pesantren Kombos di Manado dalam Merespons Arus Postnasionalisme." Paper dipresentasikan dalam *International Seminar: Contribution of Islamic Higher Education for Global Peace*. Semarang, Indonesia, 21-23 November 2016.
- Salma. 2017. "Metode dan Pengaplikasian Dakwah Islam di Lembaga Studi Islam Assalam Manado (SIAM) Provinsi

- Sulawesi Utara.” *Journal of Islam and Plurality (Aqlam)* 2 (2): 67-82.
- Seo, Myengkyo. 2013. *State Management of Religion in Indonesia*. London/New York: Routledge.
- Shah, Dian A. H. 2017. *Constitutions, Religion and Politics in Asia: Indonesia, Malaysia and Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sopian, Indra. 2015. Perkembangan BKPRMI (Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia) di Kota Bandung Tahun 1995-2011. *Skripsi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.
- Suhadi. 2019. “Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali.” dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota Indonesia*, diberitahukan oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Suleman, Franky. 2017. “Keberagaman Budaya dan Agama di Kota Manado.” *Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 1 (1).
- Taufieq, Rosita dan Rukmina Gonibala. 2006. *Geliat Dakwah di Bumi NYIUR Melambai: Kajian Sosiologis dan Kiat-Kiat Mnajemen Pembinaan Majelis Taklim*. Depok: Berkah.
- Tempo 7 Mei 2018, Cetak Biru.
- Ustman, Ismail. 2017. Sarekat Islam (SI): Gerakan Pembaruan Politik Islam. *Jurnal Potret*.
- Wahidin, Ade. 2014. “Konsep Ulama Menurut Al-Quran (Studi Analitis Atas Surat Fathir Ayat 28).” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1 (1).
- Wekke, Ismail Suardi & Ambo Tang. 2016. “Kultur Pendidikan Islam Di Minoritas Muslim Inggris.” *Thaqafiyat* 17 (1): 70-83.



SUMBER INTERNET

- <http://www.nu.or.id/post/read/83918/dua-tanggung-jawab-pemuda-masjid-indonesia>. Diakses tanggal 13 Februari 2019.
- <http://www.sulutprov.go.id/contents/lowongan/DATABASE%202016.pdf>, diakses tanggal 8 Februari 2019.
- <http://manado.tribunnews.com/2019/01/29/bkprmi-gelar-diskusi-dr-taufiq-pasiak-dan-pendeta-arter-wuwung-jadi-pembicara>. Diakses tanggal 14 Februari 2019.
- <https://manadokota.bps.go.id/statictable/2015/04/23/34/jumlah,penduduk-menurut-kecamatan-dan-agama-yang-dianut-di-kota-manado-2010.html>, diakses tanggal 8 Februari 2019.
- <https://Muslimobsession.com/pw-parmusi-sulut-akan-kirim-100-dai-pada-jambore-nasional-dai/>, diakses tanggal 15 Februari 2019.
- <http://jejakislam.net/155/>. Diakses tanggal 11 Februari 2019.
- <http://manado.tribunnews.com/2016/06/11/sejarah-masjid-tertua-di-manado-tempat-pertama-syiar-islam-di-tanah-minahasa>, diakses tanggal 8 Februari 2019.
- <https://beritamanado.com/mui-gelar-dialog-nasional-tokoh-lintas-agama-dan-deklarasi-Pemilu-damai/>, diakses tanggal 14 Februari 2019.
- <http://www.nu.orid/post/reead/83137/manadi-kota-plural-penuh-kedamaian>. Diakses tanggal 11 Februari 2019.
- <https://parmusi.wordpress.com/2015/01/29/sejarah-persaudaraan-Muslimin-indonesia-parmusi/>. Diakses tanggal 16 Februari 2019.
- <http://manado.tribunnews.com/2018/01/29/bkprmi-bolsel-ikutpelatihan-provost-brigade-di-jakarta>. Diakses tanggal 14 Februari 2019.
- <https://Parmusi.or.id/desa-madani>. Diakses tanggal 15 Februari 2019.

 ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

<https://wahdah.or.id/penataran-seputar-ramadhan-wahdah-manado/.> Diakses tanggal 15 Februari 2019.

<https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/.> Diakses tanggal 14 Februari 2019.

<https://www.facebook.com/dpdwahdahmanado/.> Diakses tanggal 14 Februari 2019.

Https://Www.Iccb.Org/Iccb/Wp-Content/Pdfs/Adulted/Healthcare_Curriculum/Curriculum&Resources/Context_Social_Studies/F.%20HC%20Context%20Social%20Studies%20Resource%20File/Maslow%27s%20Heirarchy%20of%20Needs.Pdf

<https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/18/04/24/p7o9s4282-sejarah-baru-bkprmi-part1.> Diakses tanggal 14 Februari 2019.

[https://media.neliti.com/media/publications/83059-ID-sejarah-kampung-islam-di-kecamatan-tumin.pdf.](https://media.neliti.com/media/publications/83059-ID-sejarah-kampung-islam-di-kecamatan-tumin.pdf) Diakses tanggal 8 Februari 2019.

<http://www.nu.or.id/post/read/83905/remaja-masjid-dimanado-siap-jadi-pelopor-benteng-kedaulatan-dan-pemakmur-an-nkri.> Diakses tanggal 11 Februari 2019.

ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia

Karya ini bukan saja berharga untuk memahami bagaimana posisi ulama Indonesia masa kini berhadapan dengan negara-bangsa, tetapi juga membaca arah dan tantangan yang dihadapi Indonesia dalam konteks menguatnya pengaruh Islam politik. Ulama merupakan salah satu aktor penting yang mewarnai dinamika sosial, politik, dan kebangsaan Indonesia dari masa ke masa. Politik kekinian Indonesia membuktikan kembali hal ini.

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku pertama yang telah terbit sebelumnya, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-kota di Indonesia*. Jika buku pertama menyajikan temuan penelitian di lima belas kota di Indonesia dengan menekankan dinamika lokal yang mewarnai hubungan ulama dan negara-bangsa di masing-masing kota, buku yang ada di hadapan Anda ini menyajikan sepuluh bab analisis tematik hasil penelitian tersebut, plus dialog teoretis dan refleksi atas temuan-temuan fakta lapangan.

