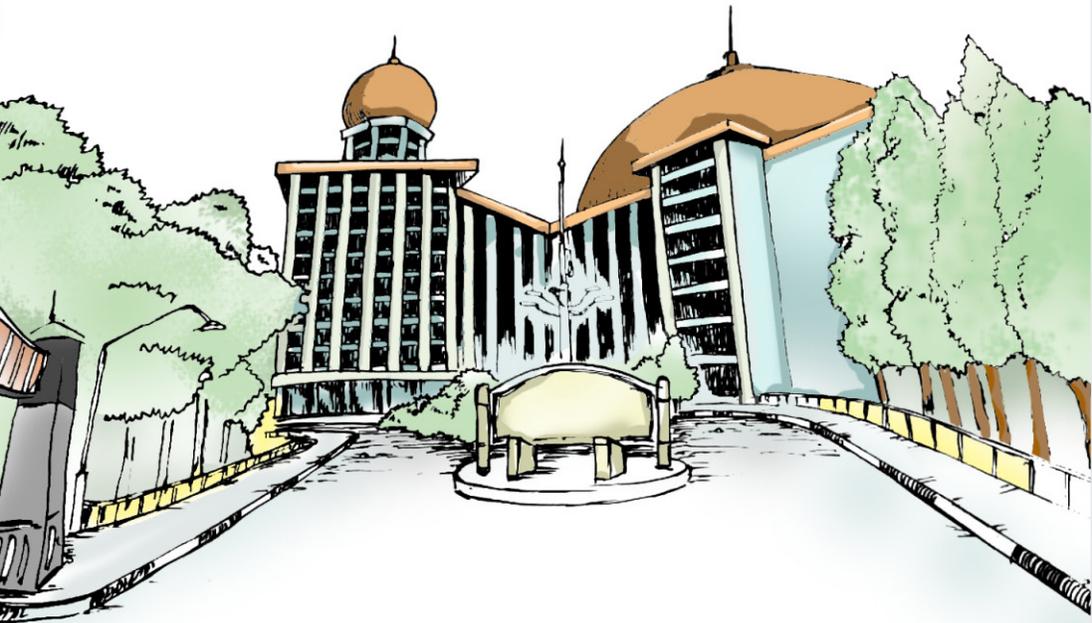


ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

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 Ulinuha, 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

Ilustrasi 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 Subarto*, 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, “FITaḥaddī 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 Resourcefulness dan Prestasi Akademik Mahasiswa ditinjau dari Strategi Experiential Learning”, *Jurnal PAI*, 2014, dan “Pengaruh Strategi Experiential Learning terhadap Self Regulated Learning Mahasiswa”, *Jurnal Humanitas UAD*, 2017.
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 Belunggu 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-taarikhiyanha”, *Journal of Indonesian Islam*, 5/2, 2011, dan “Morocco Protest Movements in the Post-constitutional Reform”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 7/2, 2017.
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 Tuban 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-Jamiab*, 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

Noorbaidi Hasan ~ 1

2. Ulama dan Negara-Bangsa dalam Survei

Subadi & Miftabun Ni'mah Suseno ~ 17

3. Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama

Noorbaidi 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 & Mubrisun ~ 97

**6. Amar Makruf Nahi Munkar dan Politik
Ortodoksi Ulama**

Munirul Ikbwan & Mobammad 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

Abmad Rafiq & Roma Ulinnuba ~ 237

10. Epilog

Ibnu Burdah ~ 259

AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR DAN POLITIK ORTODOKSI ULAMA

—●●—
Munirul Ikhwan & Mohammad Yunus

Demokratisasi yang berkembang di era Reformasi, sebagaimana Masdar Hilmy (2010) amati, turut serta memfasilitasi perkembangan Islamisme di Indonesia. Kelompok-kelompok Islamis mengambil kesempatan kebebasan yang disediakan oleh demokrasi untuk mengorganisir dan mengonsolidasikan kekuatan mereka untuk meraih panggung publik, memainkan drama heroisme Islam (Hasan 2008) dan melakukan manuver-manuver untuk tujuan-tujuan Islamis yang justru sering kontraproduktif dengan prinsip-prinsip demokrasi. Jargon “Islam solusi bagi segala hal” menempatkan Islam di pusat wacana politik keagamaan dan berusaha mengasosiasikan sistem sekuler dan sistem-sistem ‘*non-Islamic*’ lainnya yang hegemonik di dunia Islam sebagai sistem jahiliyah. Oleh kelompok Islamis, hegemoni sistem sekuler di dunia Islam tersebut dipandang sebagai satu parsel dari strategi *ghazwu ‘l-fikr* (perang pemikiran) yang dilancarkan oleh ‘musuh-musuh’ Islam untuk menundukkan kekuatan Muslim (Muhtadi 2008, 159–60).

Meski kelompok Islamis relatif lebih kecil dibanding kelompok Islam arus utama Indonesia, wacana keislaman yang mereka tawarkan mampu menjadi bagian penting dalam wacana keagamaan publik, terutama di masyarakat Muslim perkotaan. Wacana-wacana seperti Islam *kāffah* (totalitas),

hijrah (berpindah),¹⁰ *ghazwu 'l-fikr* (perang pemikiran) dan syariatisasi telah menginspirasi sebagian masyarakat Muslim tidak hanya dalam praktik keagamaan sehari-hari namun juga dalam menyalurkan aspirasi politik mereka. Wacana-wacana tersebut perlu dipahami tidak hanya sebagai strategi kelompok Islamis untuk menegaskan identitas Islamis yang telah termarginalkan dalam struktur politik dan narasi kebangsaan, namun juga sebagai usaha untuk menetapkan standar dan definisi baru tentang sistem apa yang harus diadopsi oleh negara dan apa itu warga negara yang baik.

Bab ini berusaha membaca nalar ulama Indonesia dalam merespon dinamika sosial dan politik pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru. Untuk itu, tulisan ini menganalisis respon, argumen dan posisi ulama terhadap negara-bangsa untuk mengungkap prinsip apa yang melatari ulama dalam menerima atau menolak gagasan tersebut, dan mendorong mereka melakukan aksi politik keagamaan. Sementara beberapa pengkaji Islam sering mengaitkan nalar berpikir ulama dengan diktum realisasi *masblabah* (Zaman 2004), tulisan ini melihat logika berpikir dan aksi ulama dari diktum yang lebih mendasar lagi, yaitu *al-amr bi 'l-ma'nūf wa 'l-nahi 'an al-munkar* (memerintahkan kebajikan dan melarang kemunkaran; selanjutnya ditulis “amar makruf nahi munkar”). Meski ulama sepakat bahwa diktum ini berakar dari Alquran (QS. 3:104, 110), namun mereka tidak satu kata terkait penafsiran apa itu “makruf” dan apa itu “munkar”, siapa yang berhak melakukan fungsi itu, dan bagaimana caranya (Bayat 2013, 4–5).

Untuk memperkaya diskusi dan pemetaan, bab ini memulai dengan formulasi amar makruf nahi munkar dalam wacana

10 Wacana hijrah menjadi salah satu wacana yang paling populer di kalangan Muslim perkotaan, khususnya generasi muda Muslim yang merasa frustrasi dengan pola hidup materialis dan liberal. Doktrin hijrah mengajak dan menggiring mereka untuk mengikuti pola hidup yang ‘lebih berarti’, berpahala, dan menunjukkan jalan keselamatan (surga). Kehadiran literatur-literatur Islamis makin memfasilitasi penyebaran wacana hijrah dan jargon-jargon Islamisme lainnya di kalangan masyarakat Muslim yang umumnya mempunyai tradisi baca lebih tinggi namun dengan latar belakang tradisi keagamaan yang relatif minim. Lihat Ikhwan (2018).

keislaman klasik, sebelum masuk pada diskusi bagaimana diktum ini dipakai oleh ulama untuk justifikasi respon dan aksi mereka dalam konteks negara-bangsa di Indonesia. Tulisan ini berargumen bahwa amar makruf nahi munkar menjadi prinsip dasar ulama dalam melakukan politik ortodoksi dalam konteks demokratisasi otoritas keagamaan Islam. Selanjutnya, arah politik ortodoksi ini tidak hanya dibentuk oleh konseptualisasi ulama tentang amar makruf nahi munkar itu sendiri, namun juga posisi ulama terhadap sistem kekuasaan yang ada.

KEDUDUKAN AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR DALAM AGAMA

Masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal konsep *al-ma' nūf* (diketahui) dan *al-munkar* (ditolak) sebelum Islam mengadopsi kedua konsep tersebut dan menyelaraskannya dengan nilai-nilai Islam. Dalam konteks masyarakat Arab, makruf adalah “sesuatu yang sudah diketahui”. Tentu saja pengertian itu bisa dilacak dari makna etimologisnya. Toshihiko Izutsu (2002, 213) menjelaskan bahwa kata *al-ma' nūf* dalam konteks ini adalah sesuatu yang diketahui sebagai hal yang patut keberadaannya, dan oleh karena itu dianggap sebagai sesuatu yang baik. Dengan demikian, sesuatu yang *ma' nūf* adalah hal yang dianggap tidak mengancam bagi komunitas Arab. Sebaliknya, sebagaimana makna literalnya, *al-munkar* merupakan sesuatu yang tak dikehendaki karena dianggap sebagai hal yang asing. Perasaan asing terhadap sesuatu itu pada gilirannya menjadi sebab mengapa ia dianggap sebagai sesuatu yang tak patut dan ditolak. Dua makna tersebut merupakan makna yang diserap oleh Islam ketika digunakan dalam konteks amar makruf dan nahi munkar. Proses apropriasi itu dilakukan berdasarkan ketentuan-ketentuan yang ada di dalam syariah. Apa yang diperbolehkan syariah adalah makruf, sedangkan yang dilarang adalah munkar.

Untuk memahami posisi amar makruf dan nahi munkar dalam Islam, telaah terhadap sumber-sumber kanonik Islam menjadi sebuah keniscayaan. QS. Ali Imran (3): 104

menyebutkan, “*Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung.*” Michael Cook (2004, 15) memandang bahwa ada tiga karakter dalam Alquran ketika berbicara tentang amar makruf nahi munkar. *Pertama*, kata *al-ma’rif* disebut beberapa kali di dalam Alquran, namun tidak dengan serta-merta mengandung makna legal formal, bahkan terkadang mempunyai padanan makna dengan kata *ihsān* yang berarti bajik. *Kedua*, menyeru dan melarang dalam konteks ini selalu dikaitkan dengan istilah etis yang umum. *Ketiga*, kata menyeru kepada kebaikan selalu berhubungan dengan topik-topik seperti menunaikan shalat, membayar zakat, percaya kepada Tuhan, mematuhi Tuhan dan rasul-Nya. Dalam bahasa lain, poin ketiga menegaskan bahwa menyeru kebaikan hanya dikaitkan dengan kasus-kasus tertentu saja. Analisa Cook di atas menunjukkan satu hal yang menarik bahwa Alquran tidak berbicara secara rinci tentang konsep amar makruf nahi munkar.

Dalam tradisi kenabian, hadis Nabi SAW yang paling rinci berbicara masalah amar makruf nahi munkar adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Sa’id al-Khudhri (m. 74/693) sebagai berikut:

“Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, ‘Barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya; jika ia tidak mampu, maka dengan lidahnya; dan jika ia tidak mampu juga, maka dengan hatinya, dan demikian itu adalah selemah-lemah iman’” (al-Nawawi 2007, 25).

Hadis di atas digunakan untuk melegitimasi amar makruf dan nahi munkar sebagai kewajiban yang tak bisa ditinggalkan. Lebih jauh lagi, berdasarkan pada hadis ini pula, amar makruf dan nahi munkar sering dipahami sebagai separuh dari Islam. Najm al-Din al-Thufi (m. 716 H/1318 M), seorang pakar ushul fikih dari madzhab Hanbali, mencoba membangun argumentasi tentang posisi amar makruf dan nahi munkar ini sebagai berikut:

“Hadis ini patut untuk menjadi separuh dari syariah Islam karena syariah adakalanya sebuah kebajikan (baca: makruf) yang diperintahkan untuk melakukannya, dan ada kalanya sebuah kemunkaran yang harus di jauhi. Hadis itu menjadi separuh syariah dalam pengertian seperti ini” (al-Thufi 1998, 292).

Penjelasan al-Thufi di atas sebenarnya tak hanya berbicara tentang posisi amar makruf dan nahi munkar yang menempati separuh agama. Sebaliknya, penjelasan itu memberikan gambaran bahwa kewajiban itu (baca: amar makruf nahi munkar) berdasarkan hadis di atas menempati keseluruhan dari syariah Islam. Al-Thufi bahkan menambahkan riwayat lain bahwa Nabi bersabda setelah hadis di atas, “tak ada setelah itu butiran iman sama sekali” (al-Thufi 1998, 291). Hal itu menunjukkan bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan “keseluruhan dari Islam” —baik sabagai akidah atau sebagai syariah.

Taqi al-Din ibnu Taimiyah (m. 728/1328) berpendapat lain bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan sepertiga dari agama. Baginya, Alquran berisi tiga hal: tauhid, perintah (baca: amar makruf, termasuk nahi munkar di dalamnya), dan cerita (baca: tentang orang-orang terdahulu; Ibnu Taimiyah 1976, 9). Jika tauhid adalah sepertiga Alquran, maka amar makruf dan nahi munkar adalah sepertiga yang lain.

Sementara itu, Abu Hamid al-Ghazali (m. 505/1111) memandang bahwa amar makruf dan nahi munkar merupakan kewajiban yang dilandaskan pada Alquran, hadis, logika, dan kesepakatan para ulama semenjak masa sahabat. Bahkan, bagi tokoh yang dijuluki sebagai *hujjat al-Islām* (argumen Islam) ini, amar makruf nahi munkar merupakan pokok ajaran Islam yang agung, tugas pokok yang diemban oleh para nabi. Jika kewajiban ini tidak dilakukan oleh para nabi, maka kenabian menjadi kehilangan nilai pentingnya sehingga ia tak lagi dibutuhkan (al-Ghazali t.t., ii/302-03).

Sejumlah pandangan dan penjelasan ulama di atas menunjukkan posisi penting amar makruf dan nahi munkar dalam Islam. Diktum ini hadir bukan saja sebagai hasil

ijtihad para ulamanya; ia merupakan bagian dari wahyu dan pengalaman kenabian.

AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR SEBAGAI POLITIK PENGETAHUAN ULAMA

Konseptualisasi ulama tentang amar makruf dan nahi munkar menjadikan diktum ini arena kontestasi politik pengetahuan di antara para ulama. Politik pengetahuan yang dimaksud di sini adalah strategi ulama untuk melakukan konseptualisasi pengetahuan keagamaan yang digunakan untuk membuktikan otoritasnya (Safi 2006). Sebagai politik pengetahuan, amar makruf merupakan konsep kunci yang menjadi perdebatan para ulama untuk mengklaim legitimasi otoritas ulama. Di sisi lain, politik pengetahuan juga merupakan strategi untuk menegaskan sebuah ortodoksi pengetahuan. Melalui mekanisme ini, kontestasi konseptualisasi amar makruf nahi munkar dalam Islam klasik merupakan faktor penting atas kemengan ortodoksi pengetahuan tertentu.

Amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan dapat dilihat, misalnya, dari konseptualisasi al-Ghazali. Dalam diskursus Sunni Islam, posisi al-Ghazali cukup sentral. Sebagai sarjana terkemuka pada masa kejayaan Dinasti Saljuk, al-Ghazali dipercaya oleh perdana menteri Nizham al-Mulk (m. 1092 M) untuk menjelaskan ajaran agama secara mendalam. Masa Nizham al-Mulk dianggap sebagai masa kematangan ilmu-ilmu keislaman yang sampai saat ini masih terasa pengaruhnya. Di masa-masa ini pula, Islam Sunni dijadikan sebagai ajaran Islam resmi oleh negara. Dalam konteks ini, al-Ghazali mempunyai peran penting di dalam proses kristalisasi ortodoksi Islam Sunni melalui konseptualisasi pengetahuan keagamaan. Dalam hal ini konsep amar makruf dan nahi munkar merupakan konsep yang strategis untuk mengukuhkan ortodoksi Sunni (Safi 2006).

Amar makruf nahi munkar menjadi konsep penting dalam politik pengetahuan dan ortodoksi Islam karena kewajiban ini tak hanya menyangkut masalah praktis di dalam ruang publik, tapi juga masalah teologi. Melalui kewajiban ini, segala

konsep teologis yang berbeda dengan Islam Sunni dianggap sebagai teologi yang sesat. Al-Ghazali termasuk orang yang berkomitmen dengan tujuan-tujuan ini. Bukunya yang berjudul *Fadhā'ih al-Bāthiniyyah* (Kesesatan Kelompok Bathiniyah), merupakan usaha untuk melakukan heterodoksifikasi paham Syiah karena dianggap tidak sesuai dengan paradigma Islam Sunni. Ia sendiri menulis buku tentang pandangannya terkait kesesatan sekte-sekte teologis (baca: termasuk filsafat) selain Sunni dalam buku autobiografinya berjudul *Al-Munqidz min al-Dhalāl*. Buku-buku itu bisa dibaca dalam bingkai amar makruf dan nahi munkar karena hal itu dilakukan dalam rangka memberikan gambaran bagaimana Islam yang benar dan bagaimana yang salah.

Buku *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* merupakan usaha al-Ghazali untuk melakukan konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar secara sistematis. Di dalam buku ini, al-Ghazali tidak menggunakan istilah amar makruf dan nahi munkar, akan tetapi *ḥisbah* yang secara sederhana dapat diartikan “sensor”. Dengan istilah ini, Al-Ghazali berusaha untuk merangkum semua lingkup konsep dan praktik dari amar makruf nahi munkar yang ada di dalam Islam sebagai bentuk normalisasi *ḥisbah* secara resmi. Usaha ini pada akhirnya melibatkan penguasa untuk merealisasikannya. Patronasi antara ulama dan penguasa muncul dalam amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan.

Di sisi lain, sebagai politik pengetahuan, amar makruf muncul dalam bentuk yang berbeda —seperti ditunjukkan oleh pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah (m. 728/1328). Sebagai seorang ahli hadis, ia memahami kewajiban amar makruf nahi munkar sebagai bagian yang integral dalam Islam (Ibnu Taimiyah 1976). Lebih jauh lagi, sosok yang menjadi tokoh reformasi purifikatif ini berusaha menjelaskan konsep amar makruf dan nahi munkar ini dengan mendasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi.

Sebagai orang yang tidak pernah bersedia menerima posisi keagamaan yang resmi dari para penguasa Muslim

pada masanya, Ibnu Taimiyah menjadi ulama yang kritis dari luar lingkaran kekuasaan (al-Matroudi 2006). Sikap kritisnya terhadap para penguasa merupakan bagian dari upayanya untuk menerapkan amar makruf dan nahi munkar. Lebih jauh lagi, sikap kritisnya ini juga ditunjukkan kepada ulama-ulama yang dianggapnya telah melakukan penyimpangan terhadap apa yang dilakukan oleh generasi Salaf secara literal. Dengan cara seperti ini, meski Ibnu Taimiyah hidup di masa klasik Islam yang relatif akhir (baca: hidup pada abad ke-8 H/ke-14 M), ia dianggap sebagai ulama yang melakukan purifikasi Islam dan menginspirasi munculnya gerakan Islamisme di masa-masa setelahnya (Hasan 2008).

Ibnu Taimiyah merupakan sosok yang meyakini bahwa amar makruf menjadi kewajiban yang harus dilakukan oleh ulil amri (Arab: *ulū 'l-amr* atau *waliyyu 'l-amr*), dengan penafsiran bahwa ulama adalah sosok yang paling merepresentasikan kata tersebut. Ia mengatakan, “ulil amri yaitu para ulama dari setiap kelompok, para penguasanya, dan para tetuanya, harus melakukan amar makruf dan nahi munkar terhadap orang-orang awam meraka berdasarkan apa yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya” (Ibnu Taimiyah 1976, 15). Dengan demikian, Ibnu Taimiyah menempatkan ulama pada posisi tertinggi dalam hirarki ulil amri, di atas penguasa dan tokoh-tokoh sosial politik lainnya.

Klasifikasi pemegang otoritas kewajiban amar makruf dan nahi munkar dalam gradasi di atas menunjukkan posisi Ibnu Taimiyah sebagai ulama yang berada di atas para penguasa dan tetua kelompok Muslim. Agaknya, kesadaran ini merupakan alasan utama baginya untuk enggan melakukan kompromi kepada para penguasa di masa hidupnya karena ia memandang bahwa para penguasa Muslim pada masanya melakukan kemungkaran yang harus ia tentang atau lawan. Itu sebabnya, tidak mengherankan jika dalam masa hidupnya Ibnu Taimiyah sering melakukan penentangan terhadap penguasa dan harus merasakan kehidupan di penjara. Bahkan, bisa dikatakan hidupnya sering dihabiskan dari penjara ke penjara.

Kehidupan yang keras dan terasing, membuat Ibnu Taimiyah tidak banyak mempunyai waktu untuk melakukan pengkajian yang mendalam tentang pandangannya atas ajaran Islam —termasuk di dalamnya adalah konsep amar makruf dan nahi munkar. Pandangannya atas kewajiban ini dalam banyak hal hanya didasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi dengan beberapa tafsiran yang sederhana. Hal itu tampak terlihat dalam bukunya, *Al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Buku ini merupakan risalah yang ia khususkan untuk berbicara tentang konsep amar makruf dan nahi munkar. Sebagai orang yang menulis dalam keadaan yang tidak kondusif, ia menulis secara spontan tanpa ada struktur topik yang memadai sehingga terlihat meloncat di sana-sini. Hal ini juga yang menyebabkan kajiannya tentang topik ini tak bisa mendalam dan rapi.

Ibnu Taimiyah juga menulis buku yang lain terkait dengan konsep itu secara kompleks berjudul *Al-Siyāsah al-Syar'īyyah*. Dalam buku itu, Ibnu Taimiyah berbicara tentang fikih politik sebagai konsep tandingan dari konsep politik para ulama yang berusaha melakukan konseptualisasi gagasan itu secara lebih kooperatif. Dalam buku ini, Ibnu Taimiyah juga berbicara tentang amar makruf dan nahi munkar, akan tetapi diskusinya tidak mempunyai kedalaman penjelasan yang sebanding dengan bukunya yang telah disebut di atas—meskipun keduanya mempunyai kelemahan yang sama: kurang argumentatif dan relatif literal dalam menafsirkan teks-teks kanonik agama.

Relasi Ibnu Taimiyah dengan penguasa dan strategi penjelasan konsep amar makruf dan nahi munkar terkait dengan representasi ulil amri yang mempunyai otoritas untuk melakukan kewajiban itu merupakan bentuk politik pengetahuan yang berada di luar lingkaran lembaga politik. Politik pengetahuan seperti ini merupakan strategi yang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh ulama seperti al-Ghazali. Yang terakhir disebut ini melakukan amar makruf nahi munkar dengan mengikutsertakan partisipasi penguasa sebagai patronasi politik pengetahuan. Dalam konteks ini,

al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah menyuguhkan sebuah politik pengetahuan yang saling bertentangan untuk mendapatkan otoritas diskursif dalam Islam terkait dengan amar makruf dan nahi munkar. Politik pengetahuan dan relasi patronasinya ini tak hanya menentukan posisi keulamaan seorang ulama dalam praktik kewajiban tersebut, tapi juga memengaruhi efektifitas dari penjelasan yang terkait dengan kewajiban tersebut.

Tentu saja, polarisasi politik pengetahuan tak hanya hadir dari representasi antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah. Ada beberapa ulama yang juga menghadirkan politik pengetahuan dalam model polarisasi di atas. Abu al-Hasan 'Ali al-Mawardi (m. 1058) yang menulis buku *Al-Aḥkām al-Shulthāniyyah* (1989) merupakan orang yang secara tegas memberikan penjelasan tentang amar makruf dan nahi munkar secara mendalam. Di akhir buku yang telah disebut di atas, ia menjelaskan topik ini dengan nama *ḥisbah*. Agaknya al-Ghazali terinspirasi dari al-Mawardi ketika menjelaskan konsep amar makruf dan nahi munkar dengan nama *ḥisbah* di *Iḥyā'*.

Selain al-Mawardi, gurunya al-Ghazali bernama Dhiya'u al-Din 'Abd al-Malik al-Juwaini (m. 478/1085) juga melakukan hal yang sama. Ulama yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain ini menulis gagasan tentang amar makruf dan nahi munkar secara umum dalam bukunya, *Giyāts al-Umam* (1979, 176-177). Berbeda dengan al-Mawardi, al-Juwaini tidak mengaitkan amar makruf dan nahi munkar dengan konsep *ḥisbah* oleh ulil amri yang dikaitkan olehnya dalam konteks penguasa.

Dengan demikian, setidaknya ada tiga ulama Sunni yang melakukan politik pengetahuan dalam konsep amar makruf dan nahi munkar. Meskipun al-Mawardi dan al-Juwaini merupakan ulama yang mendahului al-Ghazali dalam melakukan konseptualisasi konsep tersebut dalam relasi patronasi politik dan penguasa, keduanya menulisnya dalam diskursus politik. Artinya, keduanya membicarakannya dalam disiplin politik dan kewajiban Muslim mengangkat seorang penguasa. Sedangkan

al-Ghazali menuliskannya dalam diskursus tasawuf dan dalam upaya untuk membangkitkan kembali ilmu-ilmu keislaman, sehingga integrasi amar makruf dan nahi munkar sebagai politik pengetahuan lebih terlihat dari pendahulunya. Jika pendahulunya lebih terlihat sedang melakukan konseptualisasi praktik politik, al-Ghazali lebih terlihat melakukan konseptualisasi ajaran agama dan pengetahuan Islam.

Jika representasi beberapa ulama di atas merupakan konseptualisasi amar makruf nahi munkar yang mempunyai patronasi kekuasaan dan menemukan bentuk kematangan diskursifnya di tangan al-Ghazali, Ibnu Taimiyah —seperti yang telah disebut—menunjukkan sebaliknya. Sebagaimana al-Ghazali, ia juga tak sendiri dalam merumuskan konsep tersebut secara diskursif. Ibnu Qayyim al-Jauziyah (m. 751/1350) adalah salah seorang alim yang sangat terpengaruh dengan gagasan Ibnu Taimiyah secara mendalam dan mencoba menghabiskan hidupnya untuk mengembangkan pemikiran gurunya tersebut. Sebagai seorang yang mengagumi Ibnu Taimiyah semenjak pertemuannya saat masih muda, Ibnu Qayyim menghabiskan sisa hidupnya untuk mendampingi gurunya. Oleh karena itu, hidupnya tak jauh dari keadaan gurunya: ditentang oleh banyak penguasa Muslim dan ulama sehingga harus berpindah-pindah dari penjara ke penjara (Caterina Bori & Livnat Holtzman 2010). Bahkan, ia berpandangan bahwa seorang Muslim, di dalam masa tak menentu seperti ini, tidak selayaknya memberikan dukungan kepada pemerintah, walaupun terpaksa harus dengan taktik yang baik (Cook 2004, 141).

Namun tak seperti gurunya yang menulis dengan cara yang tidak sistematis dan terlihat kurang argumentatif, Ibnu Qayyim mampu menulis secara mendalam. Bukunya *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syar'iyah* (1428 H) merupakan usaha untuk menulis fikih siyasah yang melanjutkan usaha gurunya dalam bukunya, *Al-Siyāsah al-Syar'iyah*. Sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari orang-orang daerah Tripoli, buku ini merupakan usaha tandingan terhadap konsep fikih siyasah dari ulama-ulama seperti al-

Mawardi, al-Juwaini, dan al-Ghazali. Dengan kata lain, ia adalah konseptualisasi di luar sistem politik.

Meski Ibnu Qayyim di dalam bukunya memperluas konseptualisasi pemikiran politik keagamaan Ibnu Taimiyah, namun yang pertama berusaha lebih akomodatif terhadap lawan-lawan polemiknya, seperti tampak dalam penggunaan istilah *ḥisbah* yang muncul secara lugas di bukunya, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah*. Dengan demikian, Ibnu Taimiyah bagaimanapun juga lebih tegas dalam mengkonseptualisasi amar makruf dan nahi munkar sebagai politik pengetahuan di luar sistem kuasa dibanding dengan muridnya yang lebih akomodatif dan aprioritatif. Dari penjelasan di atas, menjadi beralasan mengapa konfrontasi diskursif pada akhirnya menemukan bentuk kulminasinya pada sosok al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah. Kedua-duanya melakukan 'diskursifikasi' amar makruf nahi munkar sebagai politik pengetahuan dari bingkai epistemologis yang konfrontatif.

NORMALISASI AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR SEBAGAI PRAKTIK OTORITAS

Sebagai politik pengetahuan, praktik amar makruf dan nahi munkar mengandaikan adanya konseptualisasi epistemologis yang representatif. Hal ini diperlukan untuk memberikan argumentasi yang memadai tentang pentingnya kewajiban tersebut dalam komunitas diskursif keislaman dan publik Islam. Sebagai pengerucutan, pembahasan tentang normalisasi konseptual ini hanya mencukupkan secara umum atas apa yang dilakukan oleh al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dengan melakukan pengembangan yang kondisional dari sejumlah ulama.

Di dalam *Ihyā'*, al-Ghazali tanpa memberi penjelasan apapun mengasosiasikan amar makruf nahi munkar dengan istilah *ḥisbah*. Konteks asosiasi ini memberikan penjelasan tersirat bahwa istilah pertama telah dijelaskan dengan istilah kedua sebagai tradisi penjelasan yang telah mapan dalam diskursus fikih siyasah yang secara sistematis telah dirintis oleh

al-Mawardi. Bahkan, al-Ghazali mengatakan bahwa konsep *hisbah* adalah konsep yang mampu memberikan penjelasan menyeluruh tentang amar makruf dan nahi munkar. Al-Ghazali menjelaskan bahwa *hisbah* mempunyai empat komponen yang harus ada agar praktik tersebut sebagai proses normalisasi dapat terpenuhi. Empat komponen itu adalah 1) pelaku *hisbah* yang disebut dengan *muhtasib*; 2) orang yang menjadi obyek dari *hisbah* yang disebut dengan *muhtasab 'alaib*; 3) isu permasalahan yang menjadi obyek *hisbah* yang disebut dengan *muhtasab fib*; 4) tindakan *hisbah* itu sendiri (al-Ghazali t.t., ii/307). Urutan ini berubah dalam penjelasannya, karena nomer tiga berubah menjadi nomer dua. Hal ini menunjukkan bahwa isu permasalahan *hisbah* lebih menjadi perhatian al-Ghazali daripada orang yang menjadi obyeknya.

Dalam pandangan al-Ghazali atas komponen yang pertama, pelaku *hisbah* harus seorang Muslim *mukallaf* (terikat dengan kewajiban agama) yang mampu melakukan kewajiban tersebut. Dengan ketentuan itu, al-Ghazali telah mengeluarkan kategori-kategori yang bertentangan dengannya seperti orang gila, anak kecil, dan non-Muslim. Tentu saja penjelasan tentang dikeluarkannya sejumlah kategori di atas bermacam-macam. *Taklif* sebagai syarat kelayakan mengeluarkan orang gila dan anak kecil dari kelayakan *hisbah*. Yang pertama dianggap tidak layak karena *hisbah* membutuhkan penalaran yang serius dan mendalam sehingga orang gila tak akan mampu melakukannya. Sedangkan anak kecil, yang belum akil baligh, meskipun tidak berkewajiban atas amar makruf nahi munkar, namun jika ia mampu membedakan antara yang makruf dan yang munkar, ia boleh melakukan. Syarat sebagai seorang Muslim untuk melakukan *hisbah* adalah untuk mengeluarkan kelayakan non-Muslim atas kewajiban tersebut. Bagi al-Ghazali, iman menjadi syarat penting dalam melakukan *hisbah* karena kewajiban ini dimaksudkan untuk membela agama. Non-Muslim tidak mempunyai kepentingan ini sehingga ia tak wajib melakukannya. Mengenai penjelasan tentang syarat kelayakan yang dilandaskan pada kemampuan untuk

melakukan kewajiban di atas dalam bingkai Islam, al-Ghazali tak mengharuskan adanya izin seorang penguasa. Dengan kata lain, siapapun selama ia adalah seorang Muslim, mukallaf, dan mempunyai kemampuan, harus melakukan amar makruf nahi munkar (al-Ghazali t.t., ii/308-320).

Dalam penjelasan tentang kemampuan sebagai kelayakan melakukan kewajiban tersebut, al-Ghazali melakukan penjabaran yang mendalam tentang kondisi yang menggugurkan kewajiban tersebut karena dianggap tidak mampu. Dalam konteks ini, ia melakukan klasifikasi pelaku kewajiban berdasarkan kemampuan sebagaimana yang disebutkan dalam hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudhri di atas.

Al-Ghazali memandang bahwa tingkatan *ḥisbah* ada lima: 1) memberitahu tentang kemungkaran yang harus di jauhi dan kebajikan yang harus dilakukan; 2) memberi nasehat dengan lembut; 3) memberi peringatan dengan keras; 4) mencegah atau melarang dengan paksa; 5) menak-nakuti dengan ancaman atau memberikan pukulan (al-Ghazali t.t., ii/311). Penjelasan ini memberikan gambaran bahwa tingkatan yang dirumuskan oleh Al-Ghazali dengan apa yang ada dalam hadis mengalami perbedaan yang mencolok. Perbedaan ini tak hanya berkaitan dengan jumlah, tapi juga tahapan-tahapan amar makruf dan nahi munkar.

Jika dalam hadis ada tiga tingkatan tindakan, maka al-Ghazali memandang ada lima. Tentu saja jumlah yang terakhir bisa diambil dari yang pertama, namun al-Ghazali tidak menjelaskan mengapa ia menjabarkannya menjadi lima. Agaknya, ia hanya mengambil substansi hadis itu sebagai landasan untuk dikembangkan dalam konteks diskursif yang logis. Pertimbangan ini menjadi beralasan ketika ditunjang dengan cara al-Ghazali membalik tahapan amar makruf nahi munkar. Jika dalam hadis tahapan itu dimulai dengan tangan yang memberi simbol kekuatan atau kekuasaan dan diakhiri dengan lisan yang menjadi simbol dari pendekatan persuasif, maka al-Ghazali memulai dengan pendekatan persuasif dan berakhir dengan larangan paksaan dan ancaman dengan

pukulan. Tahapan-tahapan yang disuguhkan al-Ghazali menunjukkan adanya apropriasi persuasif.

Untuk komponen yang kedua, al-Ghazali mengatakan bahwa isu permasalahan yang menjadi obyek *ḥisbab* adalah segala kemungkaran yang tampak nyata saat itu bagi orang yang sedang melakukan *ḥisbab* (al-Ghazali t.t., ii/320). Al-Ghazali menggunakan kemungkaran sebagai ganti dari kata maksiat dengan alasan bahwa kata yang pertama lebih umum daripada yang kedua. Ia mencontohkan jika seseorang melihat anak kecil meminum arak, meskipun itu belum termasuk maksiat (baca: karena anak kecil belum akil baligh, belum memasuk usia *taklīf*), tapi hal itu termasuk kemungkaran yang wajib ditentang (al-Ghazali t.t., ii/320). Lebih lanjut, jika dikembalikan kepada otoritas teks, kemungkaran merupakan bunyi teks kanonikal yang menjadi sandaran kewajiban ini.

Yang perlu diperhatikan dari penjelasan al-Ghazali, ia memandang bahwa kemungkaran yang ditutup-tutupi oleh orang yang berbuat kemungkaran tidak boleh diberlakukan *ḥisbab*. Ia mencontohkan, jika ada orang yang melakukan kemungkaran di dalam rumahnya, kemudian ia menutup pintu, hal itu tak boleh diberlakukan *ḥisbab* karena Allah melarang untuk melakukan hal itu sebagaimana disebut dalam QS. Al-Hujarat (49): 12. Hal ini menunjukkan bahwa praktik amar makruf dan nahi munkar sebagai normalisasi otoritas pengetahuan hanya berlaku dalam ruang publik.

Komponen yang ketiga, obyek yang menjadi target dari kewajiban *ḥisbab* adalah manusia secara mutlak (al-Ghazali t.t., ii/323). Al-Ghazali bahkan tak menyaratkan tentang agama dan usia manusia yang menjadi obyek kewajiban ini. Siapapun yang tampak dalam ruang publik melakukan kemungkaran dalam ukuran syariah, maka hal itu wajib ditentang —bahkan seandainya ada orang gila yang melakukan kemungkaran pun harus ditentang. Sepertinya al-Ghazali tidak begitu tertarik untuk berbicara secara rinci tentang obyek *ḥisbab*. Ia lebih tertarik memperdalam penjelasan tentang *ḥisbab* itu sendiri. Pendalaman yang ia lakukan pada topik ini berdasarkan pada

tahapan penjelasan yang telah ia lakukan pada komponen yang pertama ketika ia menjelaskan orang yang melakukan *hisbah*. Yang patut untuk diperhatikan dalam konteks ini, al-Ghazali mengembangkan dari tahapan-tahapan kewajiban ini dimulai dari 1) memberi pengertian; 2) melarang; 3) menasehati; 4) memberi peringatan keras; 5) memarahi; 6) melakukan kekerasan fisik; 7) mengancam dengan pukulan; 8) memukul; 9) menggunakan senjata; 10) menggunakan bantuan dan pasukan (al-Ghazali t.t., ii/ 324).

Dari sepuluh tahapan yang dijelaskan oleh al-Ghazali, lima yang pertama merupakan kewajiban secara lisan, sedangkan lima berikutnya menggunakan kekerasan fisik. Daya tarik dari penjelasan al-Ghazali di atas adalah ketegasannya menunaikan kewajiban dengan melibatkan pasukan. Dengan demikian, ia melibatkan penguasa untuk melakukan amar makruf dan nahi munkar dalam tahapan yang paling berat. Penguasa sebagai patronasi ulama merupakan langkah yang paling puncak dari kewajiban ini. Lebih lanjut, penjelasan itu menegaskan adanya dualisme ulama dan penguasa dalam melakukan kewajiban tersebut dalam ruang publik. Islam sebagai praktik kesalehan dan politik pengetahuan tak hanya hadir dalam ruang privat, tapi juga dalam ruang publik. Dengan kata lain, kewajiban ini telah menghadirkan Islam sebagai agama publik.

Penjelasan al-Ghazali di atas menunjukkan usahanya untuk konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar secara sistematis. Hal itu merupakan kontribusinya dalam memberikan penjelasan terhadap topik-topik yang dia bicarakan dalam banyak bukunya. Al-Ghazali termasuk seorang alim yang mampu melakukan sistematisasi pengetahuan secara lugas. Ia mempunyai kemampuan untuk membumikan penjelasannya dalam contoh-contoh praktis yang ditemui oleh Muslim pada tiap harinya.

Hal itu berbeda dengan cara Ibnu Taimiyah sebagai representasi ulama oposisi yang melakukan konseptualisasi amar makruf dan nahi munkar di luar sistem kekuasaan. Dalam situasi yang kurang kondusif, Ibnu Taimiyah menjelaskan

konsep ini secara pendek, sederhana, dan berusaha menemukan pembenarannya dalam Alquran atau hadis. Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa amar makruf adalah keistimewaan umat Islam yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW karena penyebutan Alquran tentang keistimewaan ini selalu diikuti dengan praktik amar makruf dan nahi munkar (Ibnu Taimiyah 1976, 11). Itu sebabnya, menurut Ibnu Taimiyah, kewajiban ini berlaku bagi semua manusia di muka bumi ini (Ibn Taimiyah 1976, 65). Meskipun kewajiban di atas berlaku bagi semua manusia, kewajiban ini diberlakukan dengan menggunakan syariah sebagai tolak ukurnya. Hal ini bisa dilacak dengan memperhatikan seluruh dari konten isi buku Ibnu Taimiyah yang berkaitan dengan amar makruf nahi munkar. Ibnu Taimiyah memandang bahwa Allah tidak menerima amal apapun kecuali ia dilandaskan pada landasan Islam. Ia mendasarkan pandangannya itu pada QS. Ali Imron (3): 85 yang menyatakan bahwa Allah hanya menerima Islam sebagai agama yang benar.

Dalam narasi yang dibangunnya, Ibnu Taimiyah menyiratkan pentingnya melakukan penjelasan yang benar tentang amar makruf dan nahi munkar yang sesuai dengan Islam. Cara berpikir ini menempatkan ulama dalam posisi yang penting—terutama ketika berkaitan dengan istilah *ulil amri*. Baginya, yang dimaksudkan dengan istilah itu adalah, “ulama dari tiap-tiap kelompok, penguasanya, dan para tetuanya” (Ibnu Taimiyah 1976, 15). Ulama adalah otoritas tertinggi untuk melakukan amar makruf nahi munkar yang kemudian diikuti oleh penguasa, dan para tetua. Mereka adalah orang-orang yang wajib memberikan contoh melakukan kewajiban itu dengan baik. Otoritas mereka sangat dibutuhkan ketika berbicara tentang amar makruf dan nahi munkar dalam pengertian memberikan hukuman bagi mereka yang dinyatakan keluar dari syariah Allah (bandingkan Ibnu Taimiyah 1418).

Dengan gaya penjelasannya yang spontan dan singkat, Ibnu Taimiyah tidak mempunyai waktu (dan juga kesempatan) untuk melakukan pemetaan terkait dengan topik-topik baik yang menjadi wilayah amar makruf maupun nahi munkar.

Namun, untuk melacak dua hal tersebut dalam bingkai syariah kita bisa melihat dari adanya kemaslahatan yang lebih menonjol daripada kerusakan (Cook 2004, 153; Ibnu Taimiyah 1976, 17). Aspek ini yang menjadi intisari dari segala bentuk amar makruf nahi munkar. Bertolak dari kemaslahatan agama, maka iman dan amal saleh adalah hal paling agung yang harus dikedepankan dalam amar makruf. Sebaliknya, syirik adalah mungkar terbesar yang harus diingkari. Syirik yang dimaksud adalah secara menyeluruh: menyembah Tuhan selain Allah, baik itu malaikat, jin, kuburan, atau patung (Ibnu Taimiah 1976, 16). Hal-hal ini yang pada gilirannya membuat ruang bagi gerakan purifikasi dalam bentuknya yang beragam.

Purifikasi tersebut merupakan normalisasi nahi munkar yang pada akhirnya menemukan bentuknya yang kuat di era modern dengan adanya perjanjian patronasi antara Muhammad bin Abdul Wahab (m. 1791) —sebagai tokoh agama yang sangat terpengaruh oleh Ibnu Taimiyah— dan Ibnu Saud —sebagai kepala suku yang berhasil membangun dinasti Saudi yang lebih terkenal dengan Arab Saudi (Cook 2004, 178). Normalisasi amar makruf nahi munkar yang patronal ini tak lagi menampik patronasi penguasa seperti yang menjadi prinsip Ibnu Taimiyah di masanya. Ia telah mengalami perkembangan yang dinamis. Dalam konteks pergeseran dari anti ke pro penguasa ini, amar makruf nahi munkar yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah dan para pengikutnya ini bisa disimpulkan bahwa penampikan terhadap patronasi politik bukanlah penampikan yang mutlak dalam doktrin. Penampikan tersebut hanya terjadi jika belum ditemukannya penguasa yang menariknya sebagai patner otoritas yang membentuk dualisme kekuasaan dan pengetahuan sebagai praktik hegemoni atau sebagai praktik kebenaran.

FRAGMENTASI OTORITAS KEULAMAAN DAN KONSERVATISME ISLAM

Telah jamak diketahui bahwa organisasi-organisasi Islam, baik yang merepresentasikan tradisionalisme maupun modernisme, telah lama berdiri sebelum Indonesia merdeka, dan memainkan

peran penting dalam mengorientasi anggota-anggotanya dalam kehidupan sosial, politik dan keagamaan sejak awal abad ke-20. Muhammadiyah, misalnya, berdiri pada 1912, Persatuan Islam (PERSIS) pada 1923, dan Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926. Kemunculan organisasi-organisasi tersebut setidaknya merefleksikan tren dan ekspresi keislaman pada masa itu. Sementara itu, institusi keagamaan Islam yang terbentuk karena keterkaitannya dengan negara, seperti Kementerian Agama (Kemenag), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) baru berdiri pada 1945, 1975, dan 1991 secara berurutan. Meskipun pembentukan Kemenag seringkali dipandang sebagai bentuk konsesi politik bagi kelompok Islam yang menginginkan Islam berperan lebih luas dalam negara (Boland 1982), namun pembentukan institusi keagamaan oleh negara itu juga dapat dilihat sebagai upaya negara untuk ikut ‘mengintervensi’ pembentukan wacana keislaman di antara warga negara Muslim (Ichwan 2009).

Perlu diingat bahwa negara sebagai institusi kekuasaan selalu ingin menanamkan legitimasi politik, hukum dan administrasinya pada setiap warganya, termasuk dalam urusan agama. Namun, otoritas yang dibangun negara hanyalah satu dari sekian banyak otoritas keagamaan yang ada. Meskipun negara sangat kuat dalam konteks kekuasaan politik, ia tidak pernah serta-merta menikmati posisi hegemonik dalam penguasaan wacana keagamaan, karena otoritas keagamaan telah lama mengakar di tengah masyarakat dan demokratisasi otoritas dalam Islam memungkinkan munculnya otoritas-otoritas baru.¹¹ Negara sebagai institusi ‘sekuler’ tentu tidak memiliki kapital kuat untuk membangun otoritas keagamaan jika dibandingkan dengan ulama atau institusi ulama di luar negara.

11 Lihat misalnya dalam kasus penentuan awal dan akhir puasa Ramadhan. Negara selalu berusaha untuk menyatukan suara warga Muslim, namun itu tidak pernah berhasil karena umat Islam Indonesia lebih mengikuti arahan dari organisasi keagamaan yang mereka ikuti daripada negara (Ichwan 2015, 94–97).

Dalam hal ini, kita perlu melihat di mana posisi ulama dalam kaitannya dengan negara; apakah ulama masuk dalam struktur negara, mendukung kepentingan elit penguasa atau berada di luar struktur negara dan berperan sebagai pihak oposisi. Namun, membaca posisi ulama tentu saja tidak sesederhana pembacaan oposisi biner: di dalam atau di luar struktur negara. Ekspresi posisi ulama di ruang publik, sebagaimana Muhammad Qasim Zaman (2002, 179) katakan, sebenarnya sangat kompleks, beragam dan seringkali kontradiktif jika hanya dibaca dari kaca mata di atas.

Pemerintah Orde Baru (Orba), misalnya, sangat keras dalam membangun citra bangsa Indonesia yang pluralistik namun tetap terikat dalam satu kesatuan bangsa dengan mengadopsi kebijakan SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan). Kebijakan ini dimaksudkan untuk menekan polemik dan perdebatan seputar SARA di ruang publik (D'Haenens, Gazali, and Verelst 1999, 130). Pemerintah Orba pun tak segan-segan menggunakan pendekatan koersif untuk memastikan kebijakan ini berjalan. Dalam konteks ini, wacana Islam sipil (*civil Islam*; Hefner 2000) yang mengakomodir gagasan tentang demokrasi, pluralitas sosial keagamaan, serta kompatibilitas antara Islam dan Pancasila muncul ke permukaan dan perlahan menjadi wacana keagamaan yang hegemonik yang bergerak ke tengah. Pemikiran keagamaan oleh ulama seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Dawam Raharjo mewarnai etalase wacana keagamaan nasional. Meskipun demikian, mereka tidak selalu selalu selaras dengan pemerintah Orde Baru; dalam beberapa hal, mereka justru kritis terhadap pemerintah.¹²

Demokratisasi pasca tumbanganya rezim Suharto pada 1998 menyediakan arena kontestasi terbuka bagi setiap warga

12 Gus Dur, misalnya, sangat kritis terhadap pemerintahan Suharto yang menginisiasi proyek pembangunan Kedung Ombo di Jawa Tengah yang mengharuskan penduduk dari sejumlah desa pindah dari tempat tinggal mereka. Selain itu, Gus Dur juga sangat kritis terhadap pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang dianggap sebagai usaha kooptasi pemerintah terhadap kekuatan sipil Islam untuk kepentingan politiknya (Barton 2002).

negara untuk mengekspresikan apa yang mereka anggap sebagai kebajikan publik (*public good*). Berbeda dengan masa Orde Baru di mana negara banyak melakukan intervensi dalam isu-isu politik, sosial dan kemasyarakatan, di era Reformasi masyarakat sipil dan organisasi Islam mendapatkan ruang yang lebih luas untuk menyampaikan aspirasi dan bahkan kritik mereka terhadap pemerintah dan negara sekalipun. Relasi agama dan negara yang sempat dianggap ‘final’ dengan gagasan negara Pancasila mulai ramai diperbincangkan dan diperdebatkan legitimasinya di ruang-ruang terbuka. Pengalaman pahit indoktrinasi Pancasila di masa lalu (Orde Baru 1966-1998) membuat negara tampak pasif dalam satu dekade pertama pasca reformasi 1998 di tengah munculnya wacana-wacana alternatif yang mendiskusikan hubungan antara agama dan negara.

Islamisme adalah salah satu fenomena paling mencolok dalam konteks demokratisasi di Indonesia dan turut menyumbang melebarnya “fragmentasi otoritas politik dan keagamaan” (Eickelman and Piscatori 1996). Kelompok Islamis di sini adalah Muslim yang berkomitmen pada aksi-aksi politik untuk memperjuangkan apa yang mereka sebut sebagai ‘agenda Islam’ (Piscatori 2000, 2). Mereka tampil sebagai aktor baru yang sangat vocal di forum-forum publik dan efektif menjadi kompetitor baru bagi otoritas politik dan keagamaan arus utama. Kelompok Islamis berkompetisi dengan otoritas politik lama dengan membawa tawaran gagasan politik baru dengan mempopulerkan wacana politik alternatif seperti khilafah, syariatisasi negara (Hilmy 2010; Machmudi 2008), dan superioritas warga negara Muslim. Islamisme juga berhadapan dengan otoritas keagamaan lama dengan menawarkan wacana keagamaan alternatif dalam beragam corak: jihadi, tahriri, salafi, tarbawi dan Islamisme populer (Hasan 2018).

Ulama baru ini pada awalnya muncul sebagai aktor yang bekerja di luar —meskipun masih terkait dengan— struktur dan institusi keagamaan arus utama. Jika ulama arus utama adalah sumber legitimasi dan pengawal *doxa* keagamaan dan

politik, maka ulama baru adalah kelompok sosial inferior yang berusaha mendorong *doxa* ke ranah kontestasi argumen.¹³ Dalam konteks Indonesia, pengakuan terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan pada Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945, dan kebhinnekaan suku bangsa dan agama merupakan *doxa* yang dipegang teguh oleh ulama arus utama. Munculnya wacana alternatif politik keagamaan yang melegitimasi sistem keummatan global (baca: khilafah) atau gagasan Indonesia “bersyariat Islam” dapat dipahami sebagai usaha untuk menggeser atau mengikis *doxa* tersebut ke wilayah opini, yaitu arena kontestasi wacana.

Di Indonesia, kelompok Islamis memang bukan kelompok Islam besar jika dibandingkan dengan kelompok Islam arus utama. Namun, mereka relatif berhasil mengangkat wacana Islam alternatif ke dalam etalase wacana keagamaan Islam publik. Ideologi yang berjuang untuk membangun ‘tatanan Islam’ ini —termasuk mendirikan negara Islam, penerapan hukum syariah dan standar moralitas religius tertentu bagi masyarakat Muslim— berhasil menyebar dan menarik perhatian masyarakat luas melalui beragam media dan cara: buku, majalah, pamflet, internet, kajian keagamaan di kampus dan sekolah, dan pelatihan-pelatihan (lihat Hasan 2018).

Fakta ini menjelaskan bagaimana Islamisme yang menawarkan wacana yang jauh lebih konservatif dari gagasan *civil Islam* berkembang dan menemukan popularitasnya di kalangan masyarakat Muslim urban khususnya. Kampanye “Bela Islam” yang melibatkan demonstrasi besar-besaran di Monumen Nasional (Monas), Bundaran HI dan tempat-tempat strategis lainnya mengindikasikan kekuatan konservatif Islam di ibu kota. Gerakan yang mengeksploitasi isu pencemaran agama ini tidak hanya berhasil menjatuhkan Basuki Tjahaja Purnama

13 Istilah *doxa* dipopulerkan oleh sosiolog Perancis, Pierre Bourdieu, untuk menunjuk pada aturan dan kepercayaan umum yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) sebagai kebenaran yang tak perlu diperdebatkan lagi (*undisputed truth*). *Doxa* ini menjadi landasan bagi aksi dan parameter untuk menilai legitimasi sebuah aksi atau posisi (Bourdieu 1977, 159–70).

(BTP, atau kala itu lebih dikenal dengan sebutan Ahok) dari kompetisi Pilkada Jakarta 2017 dan mengirimnya ke penjara, namun lebih utamanya menunjukkan kekuatan konservatisme dalam mendefinisikan ortodoksi Islam.

Setelah itu, simbol dan wacana konservatif menjadi kekuatan penting dalam pertarungan politik nasional. Ini dibuktikan, misalnya, dengan langkah Presiden Joko Widodo yang aktif melakukan komunikasi politik dan konsolidasi dengan ulama, termasuk dari kelompok konservatif, terutama setelah maraknya aksi-aksi 'bela Islam' yang secara politik lebih dekat dengan kelompok oposisi. Merespon perkembangan tersebut, Presiden makin instensif dalam mencitrakan dirinya sebagai Muslim yang dekat dengan Islam dan ulama. Puncaknya adalah dengan keputusan Joko Widodo —dengan dukungan para politisi yang mengusungnya maju dalam Pemilihan Presiden 2019— meminang ketua MUI, K.H. Ma'ruf Amin, sebagai Calon Wakil Presidennya. Sebagaimana diketahui, K.H. Ma'ruf Amin adalah tokoh ulama konservatif yang menjadi salah satu tokoh penting dalam gerakan aksi bela Islam yang berhasil menumbangkan BTP. Ini menjelaskan betapa wacana konservatif Islam menjadi ekspresi penting dalam ruang publik dan dunia politik nasional. Sebagai konsekuensinya, ruang publik menjadi ramai dengan kontestasi wacana keulamaan dalam ragam sprekrumnya: progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal dan ekstrem (Burdah, Kailani, and Ikhwan 2019).

IMAJINASI TENTANG *CORRUPT SYSTEM*

Munculnya wacana keislaman seputar sistem Islam (*al-nizham al-Islami*) dilatari oleh persepsi bahwa sistem kekuasaan, pemerintahan dan sosial di banyak negara Islam telah melenceng jauh dari ajaran agama. Oleh karena itu, Islamisme muncul untuk menyuarakan supremasi sistem Islam dan masyarakat Muslim di era negara-bangsa.

Negara-bangsa telah membuka episode baru dalam sejarah politik, hukum dan sosial masyarakat Muslim. Negara-

bangsa muncul sebagai sistem kekuasaan yang membangun kedaulatan politik berdasarkan ikatan ‘keduniaan’: ras, etnik, sejarah, bahasa dan lain sebagainya. Tren ini memberikan tekanan serius terhadap konsep *ummah* yang secara teori merupakan ikatan religius keislaman yang tidak mengenal batasan geografis, strata sosial, etnisitas dan ras (lihat Piscatori 1986). Di era ini, modernisasi dan sekularisasi muncul sebagai idiom dan jargon yang menawarkan kemajuan dan kebebasan. Ikatan agama dalam sistem dan kekuasaan politik memudar seiring dengan keberhasilan sekularisasi negara dan ruang publik yang mendorong dan mengisolasi agama ke wilayah privat. Untuk memperkuat eksistensinya, negara membangun sistem hukum yang terpusat (*unified*) dan membentuk aparat penegak hukum yang bekerja secara koersif dalam menegakkan tatanan hukum yang dianut negara.

Fakta kemunculan negara-bangsa di dunia Islam dapat dipahami sebagai respon terhadap “modernitas yang hegemonik” (Hallaq 2009) yang memaksa elit dalam masyarakat Muslim menanggalkan atau mengurangi keterikatan pada syariah sebagai tatanan politik, hukum dan sosial. Perkembangan ini bukan tanpa reaksi dari kalangan ulama dan kelompok Islamis yang menginginkan supremasi syariah di atas sistem apapun. ‘Disharmoni’ antara syariah dan negara-bangsa ini perlu dilihat sebagai kontestasi dua sistem di mana yang terakhir mengambil posisi dan otoritas yang pertama.

Terkait disharmoni ini, Wael Hallaq (2009, 361–66, 2011, 17–21) memberikan analisis yang menarik. *Pertama*, baik syariah maupun negara sebenarnya berasal dari jenis (*genus*) yang sama; keduanya adalah “mesin pengatur” (*machine of governance*) yang dirancang untuk mengorganisasi masyarakat dan menyelesaikan perselesihan yang berpotensi mengancam tatanan yang dibangun baik oleh negara maupun syariah. *Kedua*, syariah dan negara sama-sama mengklaim kedaulatan tertinggi. Dalam teori hukum Islam, politik (*siyāsah*) dan pemerintahan harus tunduk pada syariah, bukan sebaliknya. Sementara itu, negara-bangsa muncul sebagai entitas totalistik dengan hukum

yang mengklaim kedaulatan tertinggi dan mengharuskan politik, pemerintahan dan unsur-unsur di dalamnya tunduk pada otoritasnya. *Ketiga*, kedua sistem bekerja dalam arah yang berlawanan. Gerak negara-bangsa adalah ke tengah, sementara syariah bergerak ke segala arah. Hirarki dalam negara-bangsa bersifat struktural, dalam arti jika sebuah permasalahan tidak mampu dipecahkan oleh sebuah institusi negara, maka akan diarahkan pada institusi negara yang lebih tinggi. Sementara itu, di dalam syariah tidak ada hirarki yang terstruktur dan ketat sebagaimana hirarki dalam negara. Kalaupun hirarki itu ada, maka itu bersifat epistemik. Seorang hakim (*qādhī*) dalam sebuah pengadilan (*maḥkamah*) akan merujuk pada mufti—yang merupakan ‘agen swasta’ di luar struktur negara—untuk mencari jawaban dari sebuah permasalahan karena mufti dianggap lebih menguasai argumen hukum Islam. Dalam konteks ini habitat syariah pada dasarnya adalah semesta sosial (*social universe*) karena hukum Islam berkembang dan berdinamika di lingkungan sosial masyarakat, bukan struktur negara. *Keempat*, meski syariah dan negara-bangsa mempunyai tujuan yang sama, namun keduanya memiliki target yang berbeda. Negara-bangsa secara sistematis ingin membentuk “warga negara yang baik” yang taat pada hukum dan aturan-aturan kedisiplinan yang ditetapkan negara. Sementara itu, dalam syariah ketaatan kepada Tuhan dan tegaknya syariah itu sendiri adalah target utama.

Jika syariah dalam masyarakat Muslim mempunyai klaim otoritas tertinggi, maka ulama adalah agen utama yang menjaga dan mengartikulasikan syariah dalam teori dan praktik. Ulama menjadi ujung tombak dalam membumikan syariah sebagai sistem hukum dan moral dalam kehidupan masyarakat Muslim yang dikemas untuk tujuan menegakkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*al-amr bil-ma’rūf wal-nahy ‘an al-munkar*). Untuk itu, penolakan (sebagian) ulama tatanan sosial dan politik baru perlu dilihat perpektif “amar makruf nahi munkar”.

Dalam sejarah negara Indonesia modern, kiprah ulama

dan tokoh Islam dalam usaha “menegakkan syariah” telah dimulai sebelum deklarasi kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945. Keberhasilan ulama mendapatkan panggung politik nasional tidak lepas dari peran pemerintah kolonial Jepang yang menjadikan ulama patron kekuasaan dari kalangan pribumi. Mereka menggantikan kelas aristokrat yang telah lama menjadi patron pemerintah kolonial Belanda. Kontestasi antara kelompok Islam dan nasionalis ‘sekuler’ dapat dilacak pada masa-masa perumusan filosofi, dasar, dan konstitusi negara di dalam forum Badan Penyelidik Persiapan Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Kontestasi berlanjut di level Konstituante (1956-1959) yang berakhir dengan *deadlock* dan melatari terbitnya dekrit Presiden 1959 yang memberikan wewenang penuh presiden Sukarno untuk mengambil langkah-langkah strategis pengamanan (Boland 1982), termasuk terhadap upaya-upaya perlawanan kelompok-kelompok yang membawa bendera Islam.¹⁴

Kelompok Islam yang berkontribusi dalam penumpasan komunisme —yang merupakan patron politik penting bagi Sukarno— pasca G 30 S/ PKI berharap rezim baru di bawah Suharto akan mengakomodir aspirasi ‘Islamisasi negara’. Namun, harapan itu bertepuk sebelah tangan karena pemerintah Orde Baru di bawah Suharto menghindari ‘akrobat politik’ sebagaimana Sukarno.¹⁵ Pemerintahan Orde Baru yang menitikberatkan pada program keamanan dan pembangunan nasional ditopang dengan kekuatan militer dan teknokrat. Rezim ini memberikan tekanan serius pada setiap gerakan

14 Perlawanan terhadap pemerintahan Sukarno tentu saja tidak dapat dikatakan sepenuhnya merepresentasikan aspirasi ulama secara umum karena pemerintah juga mengakomodir partai-partai Islam (seperti partai Nahdlatul Ulama (NU) dan Masyumi sebelum dibubarkan) dalam struktur pemerintahan yang menunjukkan keterwakilan ulama atau aspirasi ulama dalam negeri. Kontestasi yang terjadi dapat dipahami sebagai perbedaan pandangan terkait apakah Islam harus secara eksplisit menjadi identitas negara atau tidak.

15 Sukarno sangat gigih dengan gagasan politik yang menggabungkan Nasionalisme, Agama dan Komunisme (Nasakom). Gagasan ini terilhami oleh tulisan lamanya tentang nasionalisme, Islam dan Marxisme, tiga elemen yang ia anggap sebagai kekuatan politik utama yang jika mampu bekerja sama akan membawa negara Indonesia kepada kejayaan (Sukarno 1984).

politik yang diduga beraliran kiri (Komunis) maupun kanan (Islamis). Akibatnya, banyak ulama mundur dari pertarungan politik 'Islamisasi negara' dan beralih strategi 'Islamisasi masyarakat' yang banyak bertumpu pada pendidikan dan dakwah. Dengan kata lain, ulama didorong dari 'pusat' dan beralih memainkan peran 'periferal', yang dampaknya justru dapat dirasakan dengan meningkatnya kesadaran keagamaan masyarakat pada masa-masa berikutnya (Ricklefs 2001, 343).

Pemerintah Orba tentu saja tidak dapat menepikan Islam dan ulama begitu saja mengingat Indonesia memiliki populasi Muslim terbesar di dunia. Konteks otoritarianisme nasionalis ala Orde Baru memunculkan ulama dan cendekiawan Muslim yang mampu bergerak ke pusat karena pemikiran 'progresif' mereka yang dalam banyak hal mampu menawarkan jalan alternatif bagi relasi negara, Islam dan masyarakat Muslim. Di sisi lain, wacana keislaman progresif ini menegaskan kompatibilitas antara Islam dan negara serta "demokrasi Pancasila". Ulama atau tokoh agama yang mampu bergerak di pusat ini menawarkan wacana dan tren keislaman yang sering disebut sebagai Islam sipil (*civil Islam*).

Namun, tumbangnya rezim penopang wacana Islam sipil ini diikuti demokratisasi yang membawa angin segar bagi Islamisme yang menawarkan wacana keislaman konservatif. Menguatnya konservatisme di ruang publik, khususnya di kota-kota besar dengan kultur urban yang kuat (Ikhwan 2019; Muhrisun 2019; Nurlaelawati 2019), mengisyaratkan kemunculan tren Islam yang memainkan peran sebagai anti-tesis Islam sipil yang pernah mendapat ruang lebar di masa Orde Baru. Islamisme mendebat relasi Islam dan negara Indonesia yang sempat dianggap final. Kelompok Islamis melontarkan wacana yang mendorong syariah bergerak ke "tengah", yaitu menjadikannya dasar bagi sistem negara dan pemerintahan.

Pengembalian "tujuh kata" dalam Piagam Jakarta menjadi pintu awal bagi perjuangan kelompok Islamis untuk memasukkan identitas Islam pada negara dan mengakhiri dominasi sistem sekular. Ribuan massa berkumpul pada 2002

di luar gedung DPR untuk mendesak parlemen menyetujui agenda tersebut (Hasan 2008; Hosen 2005; Hilmy 2010). Usaha Islamisasi lewat jalur parlemen tampaknya tidak mudah seperti membalikkan telapak tangan karena jumlah perwakilan partai-partai yang sejalan dengan agenda Islamis di parlemen tidak banyak; bahkan dukungan politik partai Islamis cenderung menurun dari Pemilu 1999 hingga 2014 (Ikhwan 2015, 120). Karena gagal pada level parlemen, banyak kalangan Islamis mengalihkan perhatian mereka pada Islamisasi kultural dengan mendirikan majlis-majlis keagamaan di tengah masyarakat, sekolah, kampus, masjid-masjid baik di tengah masyarakat maupun di lingkungan institusi pemerintah dan BUMN, dan mendirikan institusi pendidikan.

Islamisasi dari bawah tampaknya lebih sedikit resistensinya karena kecenderungan masyarakat terhadap kesalehan publik meningkat di era Reformasi. Dalam iklim demokrasi, simbol dan ekspresi kesalehan Islam mulai banyak dipakai di lingkungan pemerintahan dan parlemen, terutama menjelang pemilihan umum maupun pemilihan daerah. Fenomena Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada), misalnya, mendorong beberapa elit untuk mengambil manuver pragmatik untuk mendulang dukungan dari kelompok konservatif Islam yang menguat dengan proposal syariatisasi. Elit politik berlomba-lomba mendekati ulama maupun organisasi Islamis yang mempunyai jaringan yang kuat di daerah-daerah. Sebagai kompromi, ketika berkuasa elit politik mengesahkan Peraturan Daerah (Perda) Syariah yang mengatur tatanan publik, masalah-masalah sosial, kewajiban keagamaan dan simbol keagamaan (Bush 2008)

Perlu diingat bahwa selain Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) tidak ada partai politik yang secara terang-terangan menolak sistem negara Indonesia dan menyuarakan sistem pemerintahan Islam global yang mereka sebut “khilafah”. Melalui berbagai media —pamflet, buku, internet, dan media sosial— HTI secara terang-terangan mempropagandakan khilafah sebagai satu-satunya sistem politik yang sah dalam Islam. Sebagai bagian

dari organisasi politik global di bawah Hizbut Tahrir (HT), HTI turut mempropagandakan delegitimasi demokrasi tidak hanya sebagai sistem yang rusak (*corrupt*), namun juga “sistem kafir” yang bertentangan dengan Islam. Pandangan ini didasarkan pada pemahaman demokrasi sebagai sistem kekuasaan yang meletakkan kekuasaan tertinggi pada manusia, sehingga ini bertentangan dengan khilafah yang menegaskan kekuasaan tinggi pada Allah melalui syariat Islam (Zallum 1990, 2, 40–41). Oleh aktivis HTI, demokrasi sering disebut sebagai “pemangsa kebajikan”. Pembubaran HTI pada 2017 tidak serta merta diikuti dengan sirnanya wacana khilafah dan ganti sistem di kalangan masyarakat.¹⁶ Felix Siauw, misalnya, adalah aktivis eks-HTI yang masih menikmati kebebasan berceramah topik-topik keagamaan dan mendistribusikan buku-bukunya di khalayak ramai.

Di luar partai politik, penolakan terang-terangan terhadap sistem negara ditunjukkan oleh kelompok Islam jihadis dan garis keras di bawah pengaruh Abu Bakar Ba’asyir. Ba’asyir sendiri pernah menjadi buron selama pemerintahan Orde Baru karena tuduhan keterlibatan dalam jaringan Darul Islam dan penolakannya terhadap Pancasila dan bendera negara yang dianggap sebagai representasi *thāghūt* (kekufuran). Kembali dari pengasingannya di Malaysia pada 1998, Ba’asyir dijebloskan ke dalam penjara karena tuduhan keterlibatan Jamaah Islamiyah (JI) —organisasi Ba’asyir yang dianggap teroris oleh komunitas internasional— dalam bom Bali dan pemboman beberapa gereja pada awal 2000-an. Keluar dari penjara pada 2006, Ba’asyir membentuk Jamaah Ashorut Tauhid (JAT), yang merupakan organisasi sempalan JI. Pada 2010, Ba’asyir kembali masuk penjara karena tuduhan keterlibatan dalam rencana teror dan latihan militer di Aceh. Pada 2019, pemerintahan Joko Widodo berencana membebaskan Ba’asyir karena alasan usia dan kesehatan. Namun, rencana itu gagal karena Ba’asyir tetap menolak sumpah setia pada negara Pancasila. Data survei

16 Buletin *Al-Kaffab* yang terindikasi ditulis dan disebarakan oleh aktivis Tahriri masih beredar di masjid-masjid menjelang sholat Jumat.

menunjukkan bahwa 71,56 persen ulama Indonesia menerima gagasan negara-bangsa, 16,44 persen menolak, dan 12 persen tidak teridentifikasi. Data ini menunjukkan angka penerimaan yang cukup tinggi. Meskipun demikian, penolakan sebesar 16,44 persen tidak dapat dianggap remeh. Namun, penolakan sebesar itu tidak dapat serta-merta ditafsirkan sebagai penolakan yang berujung pada keinginan mengganti sistem negara secara total. Penolakan di sini mencakup posisi reservatif ulama terhadap aspek-aspek tertentu dari negara karena faktor-faktor tertentu seperti ketidakpuasan terhadap pemerintah yang berkuasa (Lihat tulisan Noorhaidi Hasan, dan Ahmad Rafiq dan Roma Ulinuha dalam buku ini).

DEMOKRATISASI, ISLAMISASI DAN POLITIK ORTODOKSI

Hal mendasar dari konsekuensi demokrasi adalah terbukanya arena kontestasi dan partisipasi publik. Demokratisasi meniscayakan berkembangnya pluralitas kuasa, otoritas dan diskursus publik. Oleh sebab itu, sangat sulit bagi kita membayangkan adanya satu kelompok tertentu yang mampu memonopoli kekuasaan dan wacana. Aktor-aktor politik melakukan kompromi satu sama lain untuk berkuasa, dan menjalin patronasi dengan ulama yang merupakan agen keagamaan dan kebudayaan penting di tengah masyarakat yang mengalami intensifikasi keagamaan, yang juga merupakan fenomena global “deprivatisasi agama” (Casanova 1994). Dalam konteks ini, aktor-aktor keagamaan —baik lama maupun baru— berkontestasi satu sama lain dalam mendefinisikan apa itu Islam dan ikut menyerukan apa yang mereka sebut sebagai “ajaran Islam yang benar” (ortodoksi).

Fenomena di atas mendorong munculnya “Islam publik”, yaitu seruan dan konseptualisasi yang sangat beragam tentang Islam sebagai ajaran dan praktik keagamaan oleh aktor-aktor dari latar belakang profesi dan kelas sosial yang berbeda: ulama, penceramah, intelektual publik, politisi, pegawai, mahasiswa, pelajar, dan masyarakat umum yang ikut menampilkan seruan di atas ke dalam perdebatan publik (Salvatore and Eickelman

2004, xii). Intensifikasi kontes yang berimplikasi pada destabilisasi otoritas politik dan keagamaan ini mendorong aktor-aktor terkait untuk memainkan “politik ortodoksi” dengan membangun legitimasi otoritas dan memproduksi serta menyebarkan wacana keagamaan tertentu dengan harapan mampu menjadikannya standar bagi aksi-aksi keagamaan. Islamisasi masyarakat dan politik dalam iklim demokrasi dan kebebasan pers ini mendorong massifnya partisipasi publik dalam mendiskusikan isu-isu kemaslahatan publik di mana Islam berperan sebagai “faktor pembeda” dalam konfigurasi kehidupan sosial dan politik.

Di sini kita akan melihat bagaimana demokratisasi memfasilitasi ulama untuk melaksanakan politik ortodoksi dengan menyebarkan wacana keagamaan yang mereka anggap benar, dan menolak atau bahkan mengecam pemahaman dan perilaku keagamaan yang mereka anggap sesat, merusak moral dan sekuler. Beberapa ulama bahkan tak segan-segan melakukan intervensi aksi dengan berdalih pada diktum Alquran tentang amar makruf dan nahi munkar.

Salah satu fenomena mencolok adalah pergeseran orientasi di dalam tubuh MUI. Demokratisasi yang memfasilitasi kebebasan individu dan kelompok turut mendorong MUI mentransformasi perannya dari *kbādim al-ḥukūmah* (pelayan pemerintah) menjadi *kbādim al-ummah* (pelayan umat). Pergeseran ini kemudian memunculkan pertanyaan, siapa “umat” di sini. Kemunculan kelompok Muslim radikal dan garis keras pada era Reformasi memberikan konteks bagaimana MUI mendefinisikan umat. Sejumlah tokoh Muslim puritan dan konservatif mendapatkan posisi penting di tubuh MUI. MUI juga mulai mengeluarkan kelompok ‘Muslim liberal’ dan menerbitkan fatwa yang menentang liberalisme agama, pluralisme, sekularisme, aktivitas Ahmadiyah, dan doa lintas agama. Perkembangan ini menjelaskan bahwa MUI cenderung lebih akomodatif terhadap wacana keislaman yang lebih puritan dan konservatif (Ichwan 2013). Warna konservatisme dan puritanisme dapat dilihat dari data survei terkait kecenderungan

intoleransi yang cukup tinggi di kalangan ulama MUI (26,19 persen) dan juga sikap anti-kewargaan (32,14 persen).¹⁷

Yang lebih menarik lagi untuk diperhatikan, “politik ortodoksi” MUI tidak hanya sebatas pada wacana dengan penerbitan fatwa dan tausiyah; MUI memperlebar peran ‘amar makruf nahi munkarnya’ dengan merestui aksi-aksi demonstrasi melalui Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) yang merupakan salah satu forum yang menjadi panggung bagi kelompok radikal dan puritan untuk mengekspresikan pandangan keagamaan rigid mereka dan retorika-retorika yang menuduh kelompok Muslim di luar mereka sebagai kelompok munafiq, fasiq dan kafir (Ichwan 2013, 62). Peristiwa terakhir yang melibatkan (tokoh) MUI adalah tuduhan ‘penistaan agama’ yang mendera Ahok karena ungkapannya “dibohongi pakai surat Al-Maidah (5): 51’ di salah satu acara di Kepulauan Seribu. Pendapat dan Sikap Keagamaan MUI tentang penodaan agama tersebut turut memperkuat aksi melawan Ahok di tahun politik menjelang Pilkada Jakarta 2017, dan meninggalkan masalah penting terkait isu kewargaan.

Di luar MUI, Front Pembela Islam (FPI), misalnya, sering disebut sebagai ‘polisi syariah’ jalanan karena tanpa otorisasi negara sering terlibat melakukan tindakan koersif terhadap oknum masyarakat atau pemerintahan yang mereka anggap telah mendukung tersebarnya imoralitas dan ireligiusitas di tengah masyarakat Muslim. Didirikan pada 17 Agustus 1998 —tak lama setelah pemerintah Orba tumbang— oleh ulama ultra-konservatif, Habib Muhammad Rizieq Shihab dan K.H. Misbahul Anam, FPI merupakan salah satu organisasi Islam garis keras yang mempopulerkan doktrin Ahlussunnah dalam pemahaman yang literal dan sempit. Keterlibatan FPI dalam aksi penyerangan terhadap warung, toko, klub malam, dan tempat-tempat hiburan lainnya yang mereka anggap sebagai sarang kemaksiatan (Fealy 2004, 114) dalam iklim demokrasi didukung oleh wacana konservatif ulama yang memandang

17 Lihat juga tulisan Moch Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor dalam buku ini.

ketidakmampuan institusi negara dalam menindak apa disebut imoralitas keagamaan.

Penyerangan FPI terhadap kantor majalah *Playboy Indonesia* (PI) pada 2006 adalah contoh kongkret bagaimana ulama (Habib Rizieq Shihab) memainkan peran politik ortodoksi dan melegitimasi aksi koersif yang dalam konteks negara-bangsa seharusnya dimainkan oleh negara saja. PI dianggap menyebarkan konten-konten ‘pornografi’ yang dapat merusak moralitas bangsa, meskipun editor PI telah memberi klarifikasi bahwa majalah ini telah disesuaikan dengan konteks Indonesia dengan menghilangkan aspek pornografi dan erotisme. Namun, *image* majalah *Playboy* di negara barat yang sering menampilkan erotisme dijadikan parameter oleh ulama konservatif untuk bersuara keras, dan FPI untuk melakukan *sweeping* atau tindakan intervensi (Kitley 2008). Penentangan terhadap publikasi konten-konten pornografik memang bukan sesuatu yang khas di masyarakat Muslim saja; di masyarakat liberal sekalipun, masalah ini juga memantik perdebatan publik. Namun, perdebatan itu lebih terkait dengan masalah pengaturan ruang publik untuk mencegah kerusakan sosial yang disebabkan oleh penyebaran konten-konten tertentu di kalangan kelompok masyarakat yang rentan (Kitley 2008, 98).

Aksi penyerangan oleh FPI yang mendapat sorotan media secara luas adalah “Insiden Monas”, yaitu aksi damai yang diprakarsai oleh “Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan” (AKKBB) pada 1 Juni 2008, bertepatan dengan peringatan hari kelahiran Pancasila. Oleh pengusungnya, aksi ini merupakan respon terhadap maraknya intoleransi di era demokratisasi yang dilakukan oleh organisasi masyarakat tertentu atas dalih agama. Belum lama dimulai, aksi AKKBB tersebut diserang oleh sekelompok massa beratribut FPI yang menghancurkan fasilitas aksi dan melukai sejumlah peserta aksi. Panglima Komando Laskar Islam FPI, Munarman, menolak aksi di Monas tersebut sebagai peringatan hari lahir Pancasila; menurutnya, aksi tersebut telah ditunggangi oleh

kepentingan Ahmadiyah yang dianggap kelompok 'sesat' dan membahayakan akidah umat Islam. Munarman beralibi bahwa aksi FPI merupakan respon terhadap pemerintah yang lamban dalam mengambil keputusan untuk membubarkan Ahmadiyah yang dinyatakan sesat berdasarkan Fatwa MUI 2005.¹⁸

Wacana dan praktik keislaman konservatif yang makin populer di ruang publik membawa dampak yang tidak menyenangkan bagi kelompok minoritas sosial keagamaan, dan kelompok aktivis perempuan. Larangan pembangunan tempat ibadah non-Muslim di tengah komunitas mayoritas Muslim, terlepas dari masalah administratif, masih menjadi isu hangat di mana tokoh agama konservatif menjadi pihak penentang paling keras. Selain itu, Perda Syariah yang merupakan hasil negosiasi politik antara (calon) penguasa daerah dengan kelompok ulama tertentu cenderung banyak mengatur dan membatasi gerak perempuan (Bush 2008). Dalam survei dan wawancara juga tampak bahwa ulama konservatif dan radikal cenderung menolak perempuan menduduki pemimpin atau jabatan publik di mana interaksi intensif antar jenis kelamin tak terhindarkan.

Politik ortodoksi ulama meningkat signifikan terkait dengan kelompok minoritas Muslim seperti Syiah dan Ahmadiyah. Ulama konservatif dan garis keras menganggap kedua kelompok tersebut sebagai kelompok sesat (dan bahkan dianggap sudah keluar Islam), dan keberadaannya dipandang dapat mengancam akidah Islam. Aktivitas kelompok tersebut di tengah masyarakat Muslim dianggap sebagai upaya "menebar kesesatan" lebih luas. Terbentuknya Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS) pada 2014 oleh ulama konservatif dan garis keras, misalnya, dapat dipahami sebagai salah satu media politik ortodoksi ulama terkait minoritas Muslim. ANNAS muncul dengan slogan 'penyelamatan akidah umat', dan slogan ini kemudian berkembang dalam wacana publik terkait dikotomi pro-Islam dan anti-Islam. Pro-Islam dikaitkan dengan warga Muslim yang sejalan dengan politik ortodoksi tersebut,

18 <http://arsip.gatra.com/artikel.php?pil=23&id=115274> diakses 23 April 2019.

sementara anti-Islam dikaitkan dengan mereka yang tidak sejalan atau menentang politik ortodoksi ini.

Wacana dikotomik ini yang dikemas dalam “jihad amar makruf nahi munkar” ini lambat laun menjadi wacana yang hegemonik di beberapa daerah. Kondisi ini membuat kelompok-kelompok Islam lain yang tidak sependapat dengan agenda dan strategi politik ortodoksi ANNAS tidak mampu bersuara keras karena akan dituduh “anti-Islam” atau “pendukung kesesatan” yang berkonotasi sangat negatif di mata publik. Sejak ANNAS terbentuk dan beraktivitas, ruang gerak Syiah di Bandung, misalnya, menyempit secara signifikan. Ulama Syiah tidak lagi menikmati kebebasan dalam acara-acara keagamaan dan terpaksa harus mundur dari partisipasi keagamaan publik (Ikhwan 2019, 56).

Jamaah Ahmadiyah juga tak kalah tersudutkan. Mayoritas ulama di Indonesia memandang Ahmadiyah sebagai ajaran di luar Islam dengan merujuk pada fatwa MUI tahun 2005. Polemik Ahmadiyah terus bergulir di kalangan masyarakat dan menjadi isu nasional. Kelompok Islamis yang juga masuk dalam kabinet pemerintah mendorong agar pemerintah segera mengambil langkah tegas terkait Ahmadiyah. Pada 2008 Surat Keputusan Bersama (SKB) ditandatangani oleh Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri dalam Negeri yang berisi larangan aktivitas dakwah Ahmadiyah. SKB tersebut dapat dipahami sebagai kemenangan arus konservatisme dan Islamisasi politik dalam birokrasi pemerintahan, terutama pada saat menjelang pemilihan umum di mana kalkulasi politik menjadi pertimbangan tersendiri.¹⁹

SKB 3 Menteri No. 3 tahun 2008 tampaknya menjadi legitimasi bagi penerbitan peraturan pemerintah daerah. Di Jawa Barat, misalnya, Gubernur Ahmad Heriyanan (PKS) menandatangani Peraturan Gubernur no. 12 tahun 2011

19 SKB 3 Menteri 2008 dapat dilihat sebagai langkah pragmatis pemerintah petahana untuk mendulang suara pada Pemilu 2009. Hasilnya, petahana dan partainya meraih suara fantastis dalam Pemilihan Presiden dan Pemilihan Legislatif, meskipun tidak mudah menaksir seberapa besar peran SKB 3 Menteri dalam perolehan suara petahana tersebut.

tentang larangan kegiatan Jemaat Ahmadiyah di Jawa Barat. Pada 5 Januari 2019, Jamaah Ahmadiyah yang mengadakan peluncuran buku *Haqiqatul Wahy* di masjid Mubarak Bandung dibubarkan oleh sejumlah Ormas yang menyebut diri sebagai Paguyuban Pengawal NKRI. Mereka mengaku bahwa aksi tersebut dilakukan dalam rangka mengawal Pergub no. 12 2011 dan SKB 3 Menteri no. 3 tahun 2008.²⁰ Dari kejadian di atas kita menangkap kesan bahwa politik ortodoksi mulai dikaitkan dengan slogan 'bela negara'.

AMAR MAKRUH NAHI MUNKAR ANTARA ULAMA ARUS UTAMA DAN ULAMA PERIFERAL

Pasca Pemilu 2014 dikotomi antara ulama arus utama dan ulama perifer semakin tajam. Ulama arus utama adalah mereka yang telah lama memainkan peran sebagai aktor intelektual dalam artikulasi Islam; mereka umumnya menduduki posisi penting dalam institusi negara, memimpin organisasi besar keislaman, atau memimpin institusi pendidikan Islam dengan jaringan yang luas. Ulama arus utama adalah pihak yang paling menikmati kebijakan negara. Sementara itu, ulama perifer adalah mereka yang tidak/kurang terakomodasi dalam kebijakan negara dan kurang mendapatkan *space* dalam masyarakat secara luas. Mereka pada umumnya sangat keras dan kritis terhadap negara dan elit ulama yang berkuasa.²¹

Polarisasi itu makin tajam lagi dengan keterlibatan ulama dan simbol ulama dalam aksi politik keagamaan seperti aksi 212 (2 Desember 2016) dan aksi-aksi semacamnya yang mengerahkan ribuan massa di Monas untuk menuntut pengadilan Gubernur Basuki Tjahaja Purnama atas tuduhan

20 <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-46767823> diakses pada 7 Januari 2019.

21 Muhammad Qasim Zaman (2002, 178–79) menyebut kelompok pertama dengan sebutan “ulama *establishment*”. Meskipun demikian, mereka tidak harus dipahami sebagai tokoh yang selalu mendukung semua kebijakan negara, karena mereka —sebagai ulama— selalu mempunyai visi tentang pentingnya posisi Islam dalam masyarakat dan pentingnya peran mereka sebagai otoritas keagamaan. Sementara itu, kelompok kedua disebut “ulama oposisi” yang sangat kritis terhadap setiap figur *establishment*.

penistaan Islam. Ulama periferal menjadi aktor penting dalam aksi tersebut. Mereka terus memainkan panggung dan drama “bela Islam” untuk menegaskan otoritas mereka dan memenangkan ruang publik. Menjelang Pilpres 2019, ulama periferal juga membuat panggung “Ijtima’ Ulama” dengan mengusung pasangan calon presiden, Prabowo Subianto, dan calon wakil presiden, Sandiaga Uno, untuk menggantikan petahana, Joko Widodo. Bahkan pasca Pilpres, Ijtima’ Ulama ini berlanjut untuk mendelegitimasi Komisi Pemilihan Umum (KPU) yang mengunggulkan petahana dalam penghitungan suara sementara.

Perlu diketahui bahwa kedua kelompok ulama di atas memiliki kepentingan yang sama, yaitu memastikan peran Islam di dalam kehidupan masyarakat. Mereka sepakat dengan diktum amar makruf nahi munkar atau *bisbab* sebagai prinsip untuk menjaga masyarakat Muslim agar tetap dalam koridor ajaran agama. Hanya saja, mereka mempunyai pandangan yang berbeda terkait bagaimana mengimplementasikan diktum tersebut. Ulama arus utama cenderung mendorong pelaksanaan amar makruf nahi munkar dalam koridor konstitusi dan menyerahkan aspek penindakan kepada pihak-pihak yang berwenang, terutama aparaturnegara. Pandangan mereka banyak diwarnai oleh artikulasi amar makruf nahi munkar Abu Hamid al-Ghazali, dengan menitikberatkan pada pentingnya terciptanya (atau terjaganya) kemaslahatan umum. Dengan kata lain, ulama arus utama mengkonseptualisasikan pelaksanaan amar makruf nahi munkar dalam koridor sistem dan tradisi yang ada.

Menanggapi pemahaman sekelompok Ormas yang membolehkan penggunaan kekerasan oleh pihak bukan negara dalam implementasi nahi munkar, seorang tokoh ulama arus utama berpendapat:

Itu [nahi munkar] wajib, tapi apakah setiap kondisi berlaku mutlak, tidak kan? Coba lihat al-Ghazali mengatakan bagaimana sesungguhnya nahi munkar dapat dilaksanakan. Haruslah jelas, dan tidak menimbulkan efek

yang lebih buruk. Harus dikaji situasinya terlebih dahulu. *Udkbulū fī 's-silmi kāffab*. Kenapa memakai *fī 's-silmi* yang artinya kedamaian? Kenapa *ga* langsung *udkbulū fī 'l-Islām*? Karena yang diharapkan adalah kedamaiannya, bukan Islamnya dulu. Nah, dari sana jelas, sehingga tidak bisa amar maruf nahi munkar namun malah menimbulkan kemunkaran yang lain.²²

Sebaliknya, ulama periferal sangat *keukeub* dalam membangun narasi dan panggung yang menampilkan pesan “sentralitas ulama“ di atas negara. Didominasi oleh ulama konservatif dan garis keras, ulama periferal ini tak segan mendelegitimasi institusi-institusi negara yang sah dan otoritas ulama arus utama yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka, serta melakukan aksi-aksi sepihak dengan argumen “membela agama dan umat“ dan amar makruf nahi munkar. Jika dilihat dari akar ideologis dan karakternya, ulama periferal lebih dekat dengan pemikiran Ibnu Taimiyah yang menegaskan sentralitas otoritas ulama, menolak bekerjasama dengan penguasa yang berbeda pandangan dan afiliasi politik, dan mendelegitimasi simbol dan sistem negara jika tidak sesuai dengan jalan pemikiran mereka.

KESIMPULAN

Pasca-pemerintahan empat khalifah pertama Islam Sunni (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali), pemimpin negara tidak lagi menjadi rujukan atau otoritas (utama) dalam masalah keagamaan. Selanjutnya, institusi politik berada di tangan khalifah atau amir, sementara institusi agama berada di tangan ulama. Kasus inkuisisi (polemik status kemakhlukan Alquran) yang melibatkan empat khalifah dinasti Abbasiyah: al-Makmun (m. 218/833), al-Mu'tashim (m. 227/842), al-Watsiq (m. 232/847), dan al-Mutawakkil (m. 247/861), sebenarnya bukan merupakan usaha negara untuk membangun otoritas keagamaan. Kejadian tersebut lebih tepat dipahami sebagai usaha negara memihak kelompok ulama rasionalis (Mu'tazilah)

22 Wawancara dengan seorang tokoh NU di Bandung pada 9 Oktober 2018.

yang sedang berseteru dengan kelompok ulama skripturalis (ahlul hadis; Hurvitz 2002). Sejarah Islam klasik menunjukkan bahwa negara cenderung menyerahkan urusan hukum keagamaan kepada hakim (*qadhi*), yang secara hirarki epistemologis masih inferior dibanding ulama yang hidup di tengah komunitas dan tidak terikat dengan negara. Dari sini kita memahami 'sekularisasi' yang telah berjalan lama dalam sejarah Islam klasik di mana khalifah memegang otoritas politik sedangkan ulama memegang otoritas keagamaan.

Posisi ulama dalam negara turut memengaruhi bagaimana mereka mengkonseptualisasikan diktum amar makruf nahi munkar. Al-Ghazali adalah contoh ulama arus utama pada saat itu yang besar di dalam institusi negara. Berangkat dalam latar belakang ini, ia menggagas implementasi *hisbah* dengan menghubungkannya dengan otoritas dan aparatur negara. Sementara itu, Ibnu Taimiyah merupakan contoh ulama perifer yang berdiri menjadi oposan negara. Latar belakang ini turut memengaruhi bagaimana ia mengkonseptualisasikan amar makruf dan nahi munkar dengan menempatkan ulama — bukan penguasa atau negara— sebagai otoritas tertinggi tanpa kompromi.

Posisi ulama di atas dapat membantu kita dalam membaca polarisasi ulama di Indonesia dalam konteks demokrasi saat ini. Ulama arus utama cenderung tidak setuju jika pelaksanaan politik ortodoksi dilakukan sepihak, atau menafikan fungsi dan peran aparat negara. Posisi mereka dilandasi pada pemahaman tentang pentingnya sistem sebagai penjamin kemaslahatan umum. Tindakan sepihak, meski dengan niat yang baik dalam perspektif internal keagamaan, dipandang dapat merusak kemaslahatan tersebut. Sementara itu, ulama perifer sering memainkan politik ortodoksi dengan mengesampingkan sistem yang ada. Fenomena ini dapat dipahami sebagai politik ulama untuk membangun legitimasi publik atas negara.

Demokratisasi memperluas dan mempertegas fungsi ruang publik. Karena Islam adalah tradisi yang plural, maka tidak ada konsepsi tunggal tentang ruang publik di kalangan

Muslim. Ulama konservatif cenderung memahami ruang publik sebagai ruang ideal untuk mendisiplinkan masyarakat Muslim dan menegaskan identitas keagamaan. Oleh karenanya, bagi ulama konservatif ruang publik bukanlah ruang kontestasi gagasan yang argumentatif sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Jürgen Habermas, namun lebih sebagai ruang performatif di mana supremasi syariah dipakai untuk mengatur interaksi sosial (Kitley 2008, 102–3), dan politik identitas keagamaan dipakai untuk menjustifikasi posisi diri dan mendelegitimasi posisi lawan.

DAFTAR PUSTAKA

- Barton, Greg. 2002. *Abdurrahman Wabid, Muslim Democrat, Indonesian President: A View from the Inside*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Bayat, Asef. 2013. "Post-Islamism at Large", dalam *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, diedit oleh Asef Bayat, 3–32. Oxford: Oxford University Press.
- Boland, B.J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. terj. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burdah, Ibnu, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan, (eds). 2019. *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP Press.
- Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White, 174–91. Singapore: ISEAS.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cook, Michael. 2004. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Haenens, Leen, Efendi Gazali, dan Chantal Verelst. 1999. "Indonesian Television News-Making Before and After Suharto." *International Communication Gazette* 61 (2): 127–52.
- Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fealy, Greg. 2004. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?" *Southeast Asian Affairs*, 104–21.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari'ah: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press.

- . 2011. “Maqāṣid and the Challenges of Modernity.” *Al-Jāmi‘ab* 49 (1): 1–31.
- Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, terj. Hairus Salim. Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta.
- , (ed). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hosen, Nadirsyah. 2005. “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate.” *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (03): 419–40.
- Hurvitz, Nimrod. 2002. “The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere.” dalam *The Public Sphere in Muslim Societies*, 17–30. New York: State University of New York Press.
- Ichwan, Moch Nur. 2009. “Negara, Kitab Suci Dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur’an Di Indonesia.” dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, diedit oleh Henri Chambert-Loir, 417–33. Jakarta: KPG.
- . 2013. “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy.” dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn,”* diedit oleh Martin van Bruinessen, 60–104. Singapore: ISEAS.
- Ikhwan, Munirul. 2015. “An Indonesian Initiative to Make the Qur’an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis.” *Disertasi*. Berlin: Free University of Berlin.
- . 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.
- . 2019. “Ulama Dan Konservatisme Ulama Di Bandung: Islam, Politik Identitas Dan Tantangan Relasi Horizontal.” dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan, 35–65. Yogyakarta: PusPIDeP Press.
- Izutsu, Toshihiko. 2002. *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University.
- Kitley, Philip. 2008. “‘Playboy Indonesia’ and the Media: Commerce and the Islamic Public Sphere on Trial in Indonesia.” *South East Asia Research* 16 (1): 85–116.
- Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.
- Murisun. 2019. “Gurutta dan Kontestasi Otoritas Keagamaan di Makassar.” dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, and Munirul Ikhwan, 135–164. Yogyakarta: PusPIDeP Press.
- Muhtadi, Burhanuddin. 2008. “Thinking Globally, Acting Locally: A Social Movement Theory Approach of the Prosperous Justice Party (PKS) and Its Islamis Transnational Framing.” *Tesis*. Canberra: The Australian National University.
- Nurlaelawati, Euis. 2019. “Ulama Jakarta Dan Konsep Negara Bangsa: Media, Politik, Dan Menguatnya Konservatisme Di Tengah Moderasi Islam.” dalam *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani, and Munirul Ikhwan, 67–101. Yogyakarta: PusPIDeP Press.

- Piscatori, James. 1986. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*. Leiden: ISIM.
- Ricklefs, M.C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. 3rd ed. Hampshire: Palgrave.
- Salvatore, Armando, and Dale F. Eickelman. 2004. “Public Islam and the Common Good.” dalam *Public Islam and the Common Good*, diedit oleh Armando Salvatore & Dale F. Eickelman, xi-xxv. Leiden & Boston: Brill.
- Sukarno. 1984. *Nationalism, Islam and Marxism*. terj. Ruth Thomas McVey. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Zallūm, ‘Abd al-Qadīm. 1990. *Al-Dīmuqrāṭiyya Niẓām Kufr*. Hizb al-Taḥrīr.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- . 2004. “The ‘Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good.” dalam *Public Islam and the Common Good*, diedit oleh Salvatore dan Dale F. Eickelman, 129–56. Leiden & Boston: Brill.

SUMBER INTERNET

- <http://arsip.gatra.com/artikel.php?pil=23&id=115274> diakses 23 April 2019.
- <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-46767823> diakses pada 7 Januari 2019.