

Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani
Munirul Ikhwan



ULAMA POLITIK DAN NARASI KEBANGSAAN

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

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



PusPIDeP

Editor:
Ibnu Burdah, Najib Kailani, Munirul Ikhwan

ULAMA, POLITIK, DAN NARASI KEBANGSAAN:

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

Penulis

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



PusPIDeP
Press

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

Penulis

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

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

ISBN: 978-623-90252-05

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

Desain Layout: Tim Stelkendo
Desain Cover: Imam Syahirul Alim

Penerbit:

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

TENTANG KONTRIBUTOR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DAFTAR ISI

Tentang Kontributor ~ iii

Transliterasi ~ xiii

Pengantar ~ xv

Pendahuluan

Najib Kailani, Munirul Ikbwan dan Subadi ~ xix

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

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

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

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

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

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

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

ULAMA, NEGARA-BANGSA, DAN ETNONASIONALISME RELIGIUS: Kasus Banda Aceh

Moch Nur Ichwan

Bangsa biasanya adalah fenomena kompleks yang dibentuk oleh faktor kesamaan sejarah, budaya, dan bahasa. Namun, dalam konteks Indonesia, “bangsa” itu adalah kesepakatan yang muncul karena adanya kesamaan sejarah dan politik (dijajah), walaupun berbeda-beda dalam etnik, budaya, dan bahasa, untuk menjadi bangsa Indonesia. Lalu, lahirlah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Di antara kesepakatan itu adalah bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler dan bukan pula negara agama. Namun, *imagined community* (Anderson 1983) atau *imagined nation state* ini dalam perjalanannya tergantung pada dinamika politik, sosial, budaya, ekonomi yang ada. Proses menjadi Indonesia pun berbeda antara daerah satu dan yang lainnya. Oleh karena itu, angan-angan menjadi bangsa Indonesia pun tidak sama antara satu daerah dan lainnya, walaupun Jawa cenderung menghegemoni. Di antara yang berbeda itu adalah Aceh. Aceh bukan hanya berpenduduk mayoritas Muslim (98%), dan mempunyai sejarah panjang kesultanan Islam, dari setidaknya abad ke-12 sampai awal abad ke-20, namun juga secara kultural dan ideologis menjadikan Islam sebagai identitas sehingga asosiasi kesadaran yang terbentuk adalah bahwa Aceh adalah Islam. Pada masa kolonial Belanda dan Jepang pun masyarakat Aceh tidak pernah merasa takluk secara religio-ideologis.

Angan-angan Aceh tentang menjadi Indonesia juga berbeda. Bergabungnya Aceh kepada republik bukan tanpa reservasi. Terdapat fatwa ulama besar Aceh pada masa awal kemerdekaan untuk menggabungkan Aceh kepada Republik Indonesia. Ada prasyarat yang diberikan oleh ulama Aceh saat itu, melalui Daud Beureueh, yakni diperkenankan menerapkan syariat Islam. Jadi, angan-angan Aceh tentang bangsa Indonesia adalah “Indonesia dengan syariat Islam di Aceh”. Kesepakatan Soekarno atas persyaratan itulah yang membuat ulama dan masyarakat Aceh mendonasikan perhiasan dan uang untuk membeli pesawat komersial pertama, dan konon emas di puncak monas. Saat prasyarat penerapan syariat Islam itu diingkari Jakarta, dan bahkan Aceh kemudian dimasukkan dalam wilayah Sumatera Utara, maka pemberontakan Darul Islam (DI) yang dipimpin oleh Daud Beureueh tidak terelakkan. Pemberontakan itu memakan waktu hampir sepuluh tahun, walau ada jeda di dalamnya (1953-1962). Namun, pemberontakan itu tidak dalam rangka melepaskan Aceh dari Indonesia, tetapi menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Gerakan ini adalah bagian dari gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang dipimpin oleh Sekarmaji Kartosuwiryo. Daud Beureueh mengubah kesadaran Islam menjadi gerakan Islamis. Pemberontakan kedua muncul pada masa Orde Baru, yakni Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang dipimpin oleh Hasan Tiro, yang dipicu oleh ketidakadilan ekonomi (1976-2005). Awalnya gerakan ini mengklaim sebagai kelanjutan dari DI yang berideologi Islamisme, tetapi kemudian bergeser ke etnonasionalisme, sejalan dengan upaya mendapatkan dukungan internasional. Segera setelah tumbanganya Orde Baru pun muncul gerakan rakyat menuntut referendum, menyusul keberhasilan Timor Timur memisahkan diri dari Indonesia.

Setelah 50 tahun lebih merdeka, dan setelah konflik berdarah yang sekian lama sebagaimana di atas, pemerintah pusat memberikan hak keistimewaan kepada Aceh untuk menerapkan syariat Islam secara resmi, legal, dan konstitusional.

Ini adalah upaya maksimal yang dapat berikan Jakarta di luar opsi kemerdekaan, sebagaimana dituntut GAM, ataupun referendum, yang dituntut banyak gerakan masyarakat sipil segera setelah Soeharto tumbang. Seluruh sejarah hubungan Aceh dan Jakarta, yang lebih banyak konfliknya daripada damai, adalah negosiasi panjang menjadi Indonesia dengan menjadikan Aceh sebagai “Nanggroe Aceh Darussalam” yang secara lokal diterjemahkan menjadi “nanggroe syari’ah” (negeri syariah). Di samping politisi dan rakyat luas, posisi ulama dalam perjuangan dan negosiasi menjadi “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI” tidak dapat dipungkiri. Oleh karena itu, setelah hampir 20 tahun penerapan syariah di Aceh, persepsi ulama atau tokoh keagamaan tentang negara-bangsa menjadi penting untuk diketahui, karena ini juga merefleksikan dinamika negara-bangsa Indonesia saat ini dan mendatang.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji ulama dalam masyarakat urban Banda Aceh, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dan persepsi mereka tentang konsep negara-bangsa dan isu-isu turunannya. Isu-isu turunan itu adalah: 1) anti-kekerasan; 2) prosistem; 3) toleransi; dan 4) pro-kewargaan (*citizenship*). Isu-isu ini dipergunakan sebagai dimensi-dimensi untuk menilai persepsi ulama terhadap konsep negara-bangsa. Dalam penelitian ini, yang dimaksud ulama adalah tokoh keagamaan Islam yang dianggap sebagai ulama oleh komunitasnya, meskipun oleh komunitas lain belum tentu dianggap sebagai ulama, terutama yang berafiliasi kepada — salah satu atau beberapa— *dayah*, majelis taklim, organisasi atau pun gerakan keagamaan tertentu, yang berdomisili di Banda Aceh, atau yang pusat kegiatannya di Banda Aceh. Oleh karena itu, ulama yang di luar kategori ini tidak termasuk dalam cakupan penelitian ini.¹ Adapun Negara-bangsa adalah konsep negara modern berdaulat, yang dibedakan dari negara global (khilafah), yang warganya disatukan oleh faktor-faktor

1 Definisi generik yang memasukkan pengertian semua Muslim cerdas pandai, apapun disiplin keilmuannya, seperti sains alam dan sosial, sebagai “ulama”, adalah di luar cakupan penelitian ini.

yang menyatukannya sebagai bangsa, seperti dalam konteks Indonesia, kesamaan sejarah, dan kesepakatan membentuk sebuah negara. Penulis berargumen bahwa persepsi ulama Banda Aceh, dan bahkan Aceh secara umum, tentang negara-bangsa sangat dipengaruhi oleh politik syariah pemerintah dalam konsep “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI” yang merupakan kristalisasi negosiasi yang panjang dan menjadi kanalisasi bagi semangat etnonasionalisme religius ulama Aceh. Dalam konteks ini pula penulis berargumen bahwa rejeksionisme ulama terhadap konsep negara-bangsa, setidaknya sampai saat ini, lebih merupakan fenomena menurun dari tinggi ke rendah, daripada sebaliknya. Namun, konsep “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI” juga akan merawat angan-angan ideal tentang penerapan sistem politik Islam, namun dalam konteks NKRI, bukan dalam konteks Aceh merdeka. Angan-angan ini pula yang telah, sedang, dan akan terus mengarahkan “ke-*kaffahan*” penerapan syariat di Aceh di masa mendatang.

Penelitian-penelitian tentang ulama dalam masyarakat Aceh selama ini sebagian besar berfokus pada kajian ulama dayah, gerakan ulama, organisasi ulama, atau ulama secara umum, dan tidak mengkaji persepsi mereka tentang isu-isu tertentu (Amiruddin 2003, 2004; Saby 2005; Walidin dkk. 2006; Suyanta 2008; Nurdin 2019, 2017; Ichwan 2011; Nirzalin 2012; Hafifuddin 2014; Misbah 2016; Shadiqin 2017).² Sebagian besar penelitian itu adalah dalam konteks peran ulama dalam penerapan syariat Islam dan kehidupan keagamaan di Aceh, bukan tentang bagaimana persepsi mereka tentang negara-bangsa. Dapat diperkecualikan di sini penelitian-penelitian gerakan separatisme dan radikalisme Islam yang di dalamnya ada keterlibatan ulama sebelum Reformasi, seperti Siegel (1969), van Dijk (1981), Chaidar (1999), Umar dan Chaidar (2006), atau yang spesifik tentang ulama dalam separatisme dan radikalisme Islam pasca-Reformasi, seperti Bustamam-Ahmad dan Amiruddin (2013), yang tentunya merefleksikan

2 Penelitian tentang ulama sebelum dekade 2000-an bisa dilihat pada, misalnya, Alfian (1976); Ismuha (1978, 1983); Hasjmy (1997).

penentangan gerakan dan ulama itu terhadap negara -bangsa Republik Indonesia, namun mereka tidak secara spesifik melihat persepsi ulama tentang konsep Negara-bangsa. Di sini *lab* penelitian ini memfokuskan diri dan berupaya menjawab dua pertanyaan: bagaimanakah persepsi ulama Banda Aceh tentang Negara-bangsa dan isu-isu turunannya? Mengapa persepsi seperti itu muncul?

Penelitian ini menggunakan paradigma penelitian pragmatisme yang menggabungkan antara kuantitatif dan kualitatif (Morgan 2013, 2014), meskipun kemudian lebih ditekankan pada analisis kualitatif untuk mendapatkan penjelasan yang mendalam. Survei dilakukan di kota Banda Aceh, baik terhadap ulama yang tinggal di Banda Aceh, maupun merepresentasikan organisasi atau gerakan yang pusatnya di Banda Aceh dan melakukan banyak aktivitasnya di Banda Aceh, seperti Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) provinsi atau MPU Banda Aceh, atau FPI Banda Aceh, bisa saja pemimpin atau anggotanya tinggal di sekitar Banda Aceh. Adapun gerakan transnasional yang kami survei adalah Syiah, Salafi-Wahabi, dan gerakan Tarbiyah; organisasi Islam nasional antara lain Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), FPI; atau translokasi, seperti al-Washliyah dan Perti; atau lokal seperti MPU, Inshafuddin, HUDA, MPTT, dan Tastafi. Penelitian ini adalah bagian dari penelitian nasional tentang ulama dan persepsi mereka tentang Negara-bangsa di 15 kota yang ada di 15 provinsi di Indonesia. Ini adalah penelitian kuantitatif dan kualitatif, dan data diperoleh dengan angket, wawancara mendalam, dan observasi. Survei dengan penyebaran angket dilakukan pada 22 September hingga 4 Oktober 2018.³ Penulis melakukan fieldwork pada 28 September-9 Oktober 2018. Pemilihan informan dilakukan dengan pengidentifikasian ulama yang berada di Banda Aceh, atau kegiatan utamanya

3 Penelitian ini dibantu oleh Marzi Afriko, dan khusus untuk penyebaran kuesioner dibantu oleh Murni Barus dan Ichsan Maulana, namun penulisan artikel ini dan pertanggungjawabannya sepenuhnya ada pada penulis. Kepada mereka saya ucapkan terima kasih.

di Banda Aceh. Didapatkan 60 ulama yang merupakan representasi dari berbagai organisasi, lembaga, gerakan, atau kelompok keislaman. Dari 60 orang ini diambil 30 ulama secara acak walaupun tetap mempertimbangkan *representativeness*. Representativeness menjadi penting agar masing-masing kelompok ada perwakilannya, termasuk minoritas, dan agar tidak didominasi kelompok tertentu. Untuk mengembangkan analisis kualitatif, dari 30 itu saya mewawancarai secara mendalam 10 orang dengan mempertimbangkan variasi data kuesioner yang mereka isi, dan ditambah lagi wawancara dengan lima ahli tentang ulama Aceh untuk mendapatkan perspektif lebih luas tentang ulama Aceh. Hal ini ditambah dengan pengalaman penulis sebagai peneliti Aceh selama lebih dari 10 tahun terakhir.

BANDA ACEH, SYARIAH, DAN ULAMA

Banda Aceh adalah ibu kota provinsi Aceh yang mempunyai arti penting baik secara politik, sosial, ekonomi, budaya, maupun keagamaan. Secara demografis, penganut agama Islam adalah mayoritas mutlak, tidak jauh berbeda dari sebagian besar kabupaten/kota lain di Aceh, kecuali di daerah perbatasan dengan Sumatera Utara. Dari penduduk yang berjumlah 356.983 orang ini (pada 2016), 97.09% dari mereka beragama Islam, sedangkan selebihnya beragama Buddha (1.13%), Protestan (0.70%), Katolik (0.19%), Hindu (0.02%), dan yang lainnya (0.85%). Di samping terdapat 93 masjid dan 112 meunasah (mushola gampong), Banda Aceh juga mempunyai satu gereja Katolik, yakni Hati Kudus; dan dua gereja Protestan, yakni Gereja Protestan Indonesia Barat (GPIB) dan HKBP, dan satu gereja Methodis. Selain itu juga terdapat empat vihara Buddha dan satu pura Hindu. Kebanyakan dayah pun berada di luar Banda Aceh. Namun, Perguruan Tinggi Islam ada di sini, seperti UIN (dulu IAIN) Ar-Raniry, dan kebijakan keagamaan banyak dirumuskan dan diputuskan di sini, termasuk tentang syariat Islam.

Pada 2001, pemerintah memberikan kewenangan kepada provinsi Aceh untuk menerapkan syariat Islam berdasarkan UU No. 18/2001 tentang Keistimewaan Aceh, walaupun prosesnya sudah bermula pada 1999. Undang-undang ini lalu diperkuat dengan UU No 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang yang pertama memberikan keistimewaan Aceh dalam bidang pendidikan, adat, agama, dan peran ulama. Di antara keempatnya, keistimewaan dalam bidang agama, yang ditafsirkan sebagai penerapan syariat Islam, adalah yang paling penting, karena ini dipergunakan untuk mendefinisikan ketiga keistimewaan yang lain.⁴ Pendidikan, adat, dan peran ulama harus sejalan dengan dan tidak boleh bertentangan dengan syariah. Sedangkan undang-undang yang kedua lebih menegaskan lagi bahwa penerapan syariah adalah tugas gubernur, walikota, bupati, dan pejabat-pejabat lain di bawah mereka. Artinya, penegakan syariah adalah penegakan hukum nasional di Aceh. Dalam konteks pembahasan kita, kedua undang-undang itu memberikan ruang bagi peran ulama dalam berbagai bidang kehidupan di Aceh.

Dengan dicantulkannya peran ulama sebagai bagian dari keistimewaan Aceh, maka peran sentral ulama dalam masyarakat itu dilegitimasi dengan undang-undang. Secara formal mereka mempunyai lembaga resmi di dalam struktur pemerintahan Aceh, yakni Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), yang bukan hanya ada di level provinsi, namun juga pada level kabupaten/kota. Kantor MPU provinsi dan MPU Kota Banda

⁴ Meskipun demikian, pengertian syari'ah tidaklah tunggal. Di dalam Qanun dikatakan bahwa syari'ah adalah ajaran Islam tentang semua bidang kehidupan. Oleh karena itu, secara umum dikatakan bahwa Aceh menerapkan syari'ah "kaffah". Di level masyarakat, termasuk di Banda Aceh, pengertian syari'ah pun tidak sama. Kalangan dayah (pesantren) dan FPI sebagian besar memahaminya sebagai syari'ah Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), dan lebih dilihat sebagai "fiqh syafi'iyyah", walau dalam konteks Aswaja mencakup juga akidah (teologi) dan tasawuf —tapi mereka membedakan antara syari'ah sebagai fiqh dan akidah dan tasawuf. Sementara, di kalangan modernis dan puritan, seperti Muhammadiyah, DDII, Salafi, memahami sebagai way of life yang komprehensif dalam segala bidang yang mencakup akidah, fiqh, ekonomi, politik, dan seterusnya, walau lebih dapan pengertian aturan hukum terkait semuanya itu, yang non-madzhab. Walau mereka juga mengklaim sebagai Ahlussunnah wal Jama'ah, tetapi mereka tidak menggunakannya sebagai identitas kelompok.

Aceh bertempat di Banda Aceh. Walaupun lembaga ini terbuka untuk semua ulama, namun pada praktiknya didominasi oleh ulama dayah. Selain mereka, ada ulama berbasis kampus atau ormas keislaman. Jumlah yang terakhir ini lebih sedikit di MPU. Namun, mereka lebih banyak berperan dalam *legal drafting* qanun keislaman (Salim 2008, 160-1), kemampuan yang tidak dimiliki oleh ulama dayah. Untuk legal draftingnya dilakukan oleh Dinas Syariat Islam (DSI) yang tingkat provinsinya berlokasi di Banda Aceh. Sedangkan setiap kabupaten/kota mempunyai DSI sendiri. Walau MPU dilibatkan dalam pembahasan qanun keislaman, biasanya mereka dilibatkan pada tahap pasca *drafting* sehingga tidak dapat menentukan corak qanun sejak awal. Dengan demikian, qanun syariah di Aceh sangat bias ulama kampus, sementara fatwa-fatwa MPU sangat bias ulama dayah.

Banda Aceh adalah tempat di mana lembaga-lembaga ulama dan keislaman berada. Ulama diproduksi oleh, dan biasanya, walaupun tidak selalu, berafiliasi dengan, dayah, perguruan tinggi Islam, dan organisasi-organisasi Islam, dan akhir-akhir ini gerakan-gerakan Islam. Ulama di kota Banda Aceh pun mempunyai karakter yang berbeda dari ulama di kota kecil dan di gampong. Mereka mengorganisasi diri layaknya orang-orang yang mempunyai profesi serupa, seperti guru yang mempunyai asosiasi guru, dokter yang mempunyai asosiasi dokter, dan seterusnya. Di perkotaan, ulama mengorganisasi diri dalam suatu wadah organisasi. Ini salah satu bentuk pengaruh urbanitas terhadap ulama.

Munculnya organisasi ulama adalah fenomena modern dan juga fenomena urban. Pada masa kolonial Belanda berdiri Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Ini mencerminkan masyarakat urban pada masanya. Lembaga ini bertahan sampai dengan Indonesia merdeka, dan kemudian bubar karena pemimpinnya, Tgk. Daud Beureueh, mendirikan gerakan Darul Islam dan melakukan pemberontakan kepada Republik Indonesia (van Dijk 1981; Ibrahimy 1982). Lalu muncullah Majelis Permusyawaratan Ulama pada masa Soekarno, dan

kemudian berubah pada masa Soeharto menjadi Majelis Ulama Indonesia (MUI). Segera setelah undang-undang keistimewaan disahkan, dibentuklah lembaga ulama resmi di bawah pemerintah yang bernama Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). Ini sebenarnya hanyalah perubahan nama dari MUI, namun dengan status baru sebagai lembaga resmi pemerintah.

Pada masa Orde Baru, berdirilah Inshafuddin, lembaga yang menghimpun ulama-ulama dayah yang berafiliasi ke Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), yang karena tidak setuju Perti berubah menjadi partai politik, mereka membentuk organisasi ini. Mungkin juga karena lahir untuk menjauhi politik, lembaga ini dipandang oleh para pendukung referendum tidak memadai saat terjadi pergeseran pasca-Orde Baru dan dicabutnya DOM.⁵ Mereka tidak mau terlibat dalam politik, walaupun peluang memperluas pengaruh politik itu sangat besar. Di tengah maraknya tuntutan referendum, muncullah organisasi santri dayah yang bernama Rabitah Taliban Aceh (RTA), dipimpin oleh Tgk Bulqaini, yang dipergunakan untuk memobilisasi para santri dayah untuk mendukung referendum. RTA tidak berhasil memengaruhi Inshafuddin, mereka mendekati beberapa ulama kharismatik Aceh untuk membuat lembaga ulama baru, yang kemudian diberi nama Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), yang dipimpin oleh TGK Ibrahim Bardan, yang dikenal dengan Abu Pantan. HUDA secara aktif melibatkan diri dalam percaturan politik baru Aceh, termasuk mendukung adanya referendum. Namun, ketika referendum tidak jadi dilakukan, dan Jakarta memberikan kewenangan penerapan syariat Islam, peran HUDA politik makin melemah. Ini terjadi setelah HUDA gagal menginisiasi pelaksanaan Kongres Rakyat Aceh. HUDA masih ada, bahkan sampai sekarang, tetapi peran politiknya tidak lagi sebesar pada awal pendiriannya. Kini ia bergeser pada fungsi sosial keagamaan.

Pada 2009, muncul lagi organisasi ulama, yang bernama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), sebuah lembaga

⁵ Tentang penerapan Daerah Operasi Militer di Aceh, lihat Sukma (2004); Schultz (2006).

ulama bentukan mantan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), dengan pemimpin spiritualnya Abuya Prof. Muhibbuddin Waly, putra dari ulama sufi kharismatik Abuya Muda Waly. Kemunculan MUNA yang mendekati pilkada pemilihan gubernur membuatnya tidak dapat dilepaskan dengan motif politik penggalangan dukungan suara bagi partai mantan GAM, yakni Partai Aceh (PA). Namun, ulama yang bergabung dengan MUNA bukanlah ulama-ulama dayah yang dikenal luas di dalam masyarakat. Hal ini menjadikan MUNA tidak begitu berkembang pasca Pilkada 2009. Mereka ada, tetapi tidak dapat mengembangkan pengaruhnya secara luas. Lembaga-lembaga ulama itu berkantor pusat di Banda Aceh dan mempunyai cabang di kabupaten/kota, walaupun tidak selalu dalam pengertian merata, kecuali MPU.

Lembaga-lembaga di atas merepresentasikan beberapa tipologi ulama Aceh, yakni ulama dayah, ulama organisasi keagamaan, ulama kampus, dan ulama pemerintah. Setelah Tsunami 2004, karena Aceh makin terbuka kepada dunia luar, masuk juga gerakan-gerakan Islamis baik nasional, seperti FPI (Afriko 2010) dan MMI, maupun transnasional, seperti gerakan tarbiyah, HTI (walaupun mengklaim telah masuk Aceh jauh sebelumnya), dan Salafi. Ini dapat dikategorikan sebagai ulama harakah atau ulama gerakan Islamis. Tokoh-tokohnya, di antaranya lulusan Timur Tengah dan mereka yang terinspirasi Islam transnasional lainnya, lambat laun mengambil peran dalam masyarakat. Upaya ini mendapatkan tantangan dari ulama lain karena dianggap sebagai kompetitor dalam otoritas keagamaan. Yang menarik, FPI di Aceh sebagian besar beranggotakan tokoh-tokoh yang berafiliasi dayah dan NU. Hal ini dimungkinkan karena FPI digambarkan sebagai “pembela Aswaja”.

Tipe ulama lain juga muncul setelah itu, sejalan dengan maraknya penggunaan internet dan sosial media, yakni “ulama medsos”, yang menysasar generasi milenial. Bisa juga mereka disebut “ulama milenial”. Rata-rata mereka adalah ulama muda yang memanfaatkan media komunikasi dan

informasi, bukan hanya televisi, namun juga YouTube, Instagram, Facebook, dan Telegram. Jumlah mereka belum banyak, namun kecenderungannya bertambah, sejalan dengan banyaknya anak muda yang menggunakan media sosial dalam kehidupan mereka. Ulama Salafi adalah di antara yang akrab menggunakan media ini, walaupun tampilannya sangat tidak milenial sehingga menjadi bukan hanya ulama harakah, tapi juga ulama medsos. Mereka menyebarkan paham keagamaan melalui media ini.

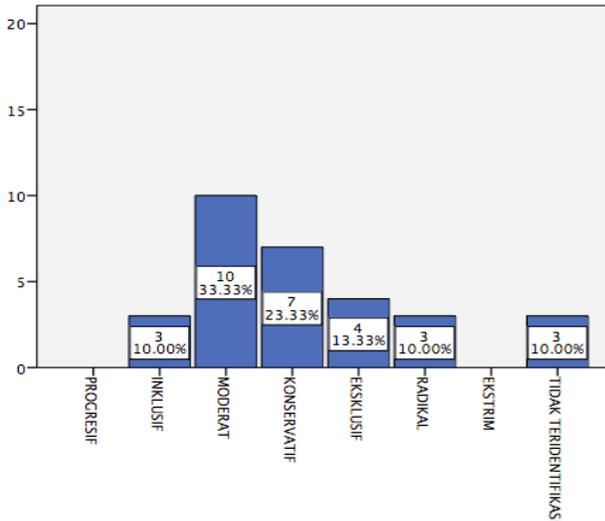
Institusionalisasi ulama dan juga kemunculan tipe ulama yang khas perkotaan yang akrab dengan medsos ini merefleksikan pengaruh urbanitas terhadap agama. Cara Muslim menjalankan agamanya dan cara ulama mempresentasikan dan mengorganisasi diri mereka tidak dapat tidak terpengaruh oleh ruang sosial urban yang sedang mengalami modernisasi dan perubahan. Lembaga, organisasi, dan gerakan ulama itu mengklaim otoritas keagamaan, dan berkontestasi untuk mendapatkan pengakuan sebagai salah satu, atau juga mungkin satu-satunya, pemegang otoritas keagamaan itu. Di sinilah muncul bukan hanya perbedaan pemahaman dan ideologi, namun juga kemungkinan gesekan dan ketegangan di antara kelompok ulama atau antara ulama satu dan lainnya.

ULAMA DAN PERSEPSI TENTANG NEGARA-BANGSA

Sebagaimana disebut dalam pendahuluan, yang dimaksud ulama dalam penelitian ini adalah adalah “tokoh keagamaan Islam yang dianggap sebagai ulama oleh komunitasnya, meskipun oleh komunitas lain belum tentu dianggap sebagai ulama, terutama yang berafiliasi kepada -salah satu atau beberapa- dayah, majelis taklim, organisasi atau pun gerakan keagamaan tertentu, yang berdomisili di Banda Aceh, atau yang pusat kegiatannya di Banda Aceh.” Untuk melihat kecenderungan ideologis ulama, maka mereka dilihat dari persepsi ulama terhadap konsep negara-bangsa dan isu-isu turunannya, yakni (1) antikekerasan; (2) prosistem; (3) toleran; (4) prokewargaan.

Ulama berdasarkan kecenderungan ideologis mereka adalah sebagai berikut. Pertama, progresif, yaitu ulama yang secara aktif bersikap anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan pro-kewargaan. Kedua, inklusif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan dan prosistem, dan aktif dalam toleransi dan prokewargaan. Ketiga, moderat, yaitu ulama yang secara pasif anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan prokewargaan. Keempat, konservatif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan, prosistem, dan toleran, tetapi secara aktif antikewargaan. Kelima, eksklusif, yaitu ulama yang secara pasif antikekerasan dan prosistem, tapi secara aktif intoleran dan antikewargaan. Enam, radikal, yaitu ulama yang secara pasif anti-kekerasan, tapi secara aktif antisistem demokrasi, intoleran, dan antikewargaan. Ketujuh, ekstrem, yaitu ulama yang secara aktif prokekerasan, antisistem demokrasi, intoleran dan anti-kewargaan. Keaktifan diukur dari jawaban “sangat”, baik “sangat setuju” maupun “sangat tidak setuju”, di samping keaktifan praksis yang diperoleh melalui wawancara dan rekam jejak di media.

Berdasarkan survei yang kami lakukan pada 28 September-9 Oktober 2018 di Kota Banda Aceh didapatkan data sebagai berikut:



Jika melihat tabel di atas, maka sebagian besar ulama menerima konsep negara-bangsa (66,6%). Kalau kita lihat lebih detail, maka dari yang menerima konsep negara-bangsa itu, maka kita melihat bahwa sebagian besar ulama Banda Aceh berkecenderungan moderat, 33,3% (7 orang). Di bawah ulama moderat adalah ulama konservatif, yang posisinya berada di antara moderat dan eksklusif, lalu diikuti oleh ulama inklusif, yang jumlahnya 10%. Adapun ulama yang menolak konsep negara-bangsa adalah 23,3%, yang terdiri atas eksklusif (13,3%) dan radikal (10%).

Siapakah yang tidak teridentifikasi? Ada 10% ulama yang tidak teridentifikasi ideologinya. Ini terjadi karena adanya ketidakkonsistenan dalam jawaban, ataupun tidak termasuk dalam kategori-kategori yang ada. Namun, biasanya dapat dikenali dalam wacana yang dikembangkan sehari-hari. Misalnya, kasus pertama, ia anti-kekerasan dan toleran, tetapi antisistem dan antikewargaan. Sikap antisistem dan antikewargaan menandai watak radikal, tetapi anti-kekerasan dan toleran pasif adalah watak moderat. Dalam hal ini, dia berada di antara radikal dan moderat, yakni lebih dekat kepada konservatisme, dan karena antisistem, maka tidak sekedar konservatif, namun “konservatif tebal”. Kasus kedua, ia pro-kekerasan, intoleran dan antikewargaan, tetapi prosistem. Ia lebih tepat diletakkan antara eksklusif dan radikal, atau bisa disebut “eksklusivisme tebal”. Adapun kasus ketiga, ia anti-kekerasan, prosistem, dan pro-warga, tetapi intoleran-semuanya dalam pengertian pasif. Karakteristik anti-kekerasan, prosistem, dan pro-warga pasif adalah ciri-ciri moderat, namun intoleran adalah salah satu ciri eksklusif. Oleh karena itu, ia di antara moderat dan eksklusif, yakni konservatif, yang masuk dalam kategori aksepsionis. Oleh karena itu, maka 2 (6,66%) cenderung rejeksionis dan 1 (3,33%) cenderung aksepsionis.

Oleh karena itu, jika digabungkan, maka jumlah ulama aksepsionis adalah 66,6% ditambah 3,33%, yakni 70%. Sedangkan ulama rejeksionis adalah 23,3% ditambah 6,66%, yakni 30%. Jumlah 30% terhitung jumlah yang sangat besar,

bukan hanya jika dibandingkan dengan survei kami di tingkat nasional, namun juga secara objektif demikian, karena jumlah 5% rejeksionis pun sudah sangat tinggi untuk penolakan konsep negara-bangsa. Hal ini akan penulis analisis di bawah ini, dengan melihat jawaban-jawaban mereka terhadap kuesioner yang kami sebar dan dari wawancara mendalam yang kami lakukan.

SISTEM POLITIK KENEGARAAN

Ada tiga hal yang penting dalam isu sistem kenegaraan ini yaitu ideologi negara, konstitusi dan sistem demokrasi, serta NKRI.

1. IDEOLOGI NEGARA PANCASILA

Terkait dengan ideologi negara Pancasila ada dua fenomena yang tampak bertentangan. *Pertama*, sebagian besar ulama mendukung ideologi negara, Pancasila. Hal ini tampak dari respons mereka terhadap beberapa pernyataan yang diajukan kepada mereka. Sebagian besar ulama (83%) menerima bahwa "*Pancasila adalah ideologi negara yang paling tepat untuk Indonesia.*" Ulama yang menerima itu terdiri atas 53% setuju dan 30% sangat setuju. Hanya 3,3% tidak setuju, dan tidak ada yang menyatakan sangat tidak setuju. Sisanya, 10% berposisi netral. Namun, posisi netral walaupun posisi abu-abu, sebagaimana dikatakan Jeremy Menchick (2016), tidak dapat diinterpretasikan ke arah progresif, tetapi lebih ke arah konservatif, atau dalam konteks penelitian ini konservatif-eksklusif. Artinya, banyak reservasi (persyaratan-persyaratan) di dalam pertimbangannya.

Ketika didetailkan pada sila-sila dari Pancasila, sebagian besar ulama juga menerimanya sebagai Islami atau sejalan dengan Islam. Sebagian besar ulama (90%) menerima pernyataan bahwa "*Sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran agama Islam*" yakni, 56,66% setuju dan 33,33% sangat setuju. Tidak ada satu pun yang menolak. Hanya saja ada 10% yang netral. Artinya, ada potensi penolakan juga dari yang 10% netral itu. Nah, ketika pernyataannya dispesifikkan pada sila

pertama, maka jumlah yang menerima berkurang, namun masih mayoritas, yakni 76,6%. Mereka tidak setuju jika “*Sila pertama Pancasila mengaburkan akidah Islam.*” Ada 56,6% tidak setuju dan 20% sangat tidak setuju. Adapun yang menganggap sila pertama itu mengaburkan akidah Islam, atau sejutu dengan pernyataan itu, ada 16,6%, yang terdiri atas 10% setuju dan 6,6% sangat setuju. Sisanya, 6,6% adalah netral. Jumlah 16,5% tersebut sangat tinggi. Artinya, dalam pernyataan pertama tidak ada yang menolak bahwa sila-sila Pancasila sesuai dengan ajaran Islam, namun ternyata ada 16,5% yang menganggap sila pertama dapat mengaburkan akidah. Apalagi jika yang netral itu ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, jumlah yang menganggap sila pertama mengaburkan bisa sampai 20%, itu artinya seperlima dari jumlah ulama dalam penelitian ini.

Penjelasan dari seorang ulama Salafi yang penulis wawancarai mungkin dapat menjelaskan fenomena ini. Dia memilih bahwa Pancasila sebagai ideologi negara yang paling tepat. Namun, dalam wawancara muncul bahwa itu sebenarnya ada prasyarat-prasyarat, yakni bahwa “Ketuhanan” dalam sila pertama itu maksudnya adalah Allah SWT.

“Dari poin-poin Pancasila, Ketuhanan yang Maha Esa kalau, misal, diisi Allah SWT [sebagai] satu-satunya Tuhan yang wajib kita ibadahi, ya, bukan selain-Nya, itu benar.”

Lalu dia mengurai satu per satu sila yang sesuai dengan Islam dengan dalil-dalil dari Al Quran dan Sunnah. Artinya, dia menerima Pancasila dengan banyak reservasi, dan jika reservasi-reservasi itu tidak terjadi, maka dia menolak. Sampai di sini tampak bahwa dukungan terhadap Pancasila sebagai ideologi negara sangat besar, yakni 70%. Namun, sebenarnya tidak sesederhana itu, sebagaimana tampak di bawah ini.

Kedua, mereka membuka juga kemungkinan penggantian ideologi negara dengan ideologi Islam. Hal ini tampak saat diajukan pernyataan “*Tidak ada salahnya pemimpin umat Islam berupaya menemukan alternatif ideologi negara yang lebih baik dari Pancasila.*” Adapun yang menerima pernyataan

ini 50%, dengan rincian 40% setuju dan 10% sangat setuju. Yang tidak setuju dengan pernyataan ini hanya 13,3%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Yang menyatakan netral sangat besar, yakni ada 36,6%, hampir tiga kali lipat yang tidak setuju. Jika kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, bahwa yang netral ini cenderung bersikap setuju dengan pernyataan ini, jika reservasi-reservasi mereka terpenuhi. Pernyataan ini *tricky*, setidaknya dari dua frasa, yakni “tidak ada salahnya” dan “lebih baik”. Frasa pertama menunjukkan sikap yang lebih pasif dibandingkan misalnya kata “haruslah”. Itu pun ada syaratnya, yakni jika alternatifnya “lebih baik”. Artinya 50% ulama menerima pernyataan ini walaupun secara pasif.

Seorang tokoh Muhammadiyah mengatakan terkait Pancasila ini sebagai berikut.

“Saya merasa itu kan sebuah gerakan di sebuah zaman. Kalau kita lihat pun rumusan Pancasila dan Piagam Jakarta itu rumusannya tidak sama. Kemudian di dalam siang-sidang MPR tahun 2002 ada upaya untuk mengubah itu. Jadi kalau secara demokratis itu [Pancasila] diinginkan oleh masyarakat Indonesia itu diubah secara demokratis, ya silahkan saja.” (Wawancara, Banda Aceh, 5 Oktober 2018).

Hal di atas berbanding lurus dengan pernyataan yang lain tentang pengembalian Tujuh Kata dalam Piagam Jakarta, “*Pengembalian 7 (tujuh) kata dalam sila pertama Pancasila, “Ketubanan, dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”, penting dipertimbangkan kembali untuk mengakomodasi hak-hak kelompok mayoritas dengan lebih baik.*” Ulama yang menerima ide pengembalian Tujuh Kata itu sangat besar, yakni 69,9% ulama, dengan rincian 36,6% setuju dan 33,3% sangat setuju. Artinya yang pasif dan aktif menerima jumlahnya seimbang. Hanya 6,6% ulama yang menyatakan tidak setuju, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Seperti pernyataan sebelumnya, jumlah ulama yang netral cukup besar juga 23,3%, yang jika kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka mereka mempunyai kecenderungan

menerima kembalinya Tujuh Kata jika reservasi-reservasi mereka terpenuhi.

Ini artinya adalah, bahwa ulama Aceh sebagian besar menerima Pancasila sebagai ideologi negara dan menganggap sila-silanya sejalan dengan nilai-nilai keislaman, atau menerima Pancasila jika itu sesuai dengan perspektif Islam mereka, namun mereka sebagian besar setuju juga dengan pengembalian Tujuh Kata dalam Piagam Jakarta dalam rumusan Pancasila dan bahkan membuka kemungkinan ideologi lain yang mereka anggap lebih baik, yakni Islam. Namun, mengingat tidak munculnya tuntutan penggantian ideologi dari ulama Aceh, setidaknya secara terbuka, maka pandangan mereka ini bersifat pasif dan potensial, atau *latent* (terpendam), tidak *manifest* (muncul ke permukaan).

2. KONSTITUSI DAN SISTEM POLITIK

Terkait dengan UUD 1945 (hasil amandemen) sebagai “*konstitusi tertinggi Indonesia yang harus dijunjung tinggi*” sebagian besar ulama (80%) menerimanya, dengan rincian 53,3% menyatakan setuju dan 26,6% sangat setuju. Adapun yang menolak hanya 3,3% dengan menyatakan tidak setuju, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Adapun yang netral cukup besar 16,6%. Terkait demokrasi yang dianut Indonesia, sebagian besar menganggap tidak bertentangan dengan sistem politik Islam, namun terdapat pengakuan juga bahwa sistem politik Islam lebih unggul. Ini terefleksikan dalam respon terhadap dua pernyataan di bawah ini.

Saat diajukan pernyataan “*Demokrasi Indonesia menganut kedaulatan yang bersumber dari kekuasaan rakyat oleh karenanya bertentangan dengan sistem politik Islam yang menegaskan kedaulatan bersumber dari kekuasaan Tuhan*” sebagian besar ulama (46,6%) menyatakan menolak, dengan rincian tidak setuju 26,6% dan sangat tidak setuju 20%. Artinya, menurut mereka demokrasi yang diberlakukan di Indonesia sejalan dengan sistem politik Islam. Adapun yang menerima

pernyataan itu cukup besar, yakni 24,2%, dengan rincian 16,6% setuju, dan 6,6% sangat setuju. Artinya, mereka berpendapat bahwa demokrasi Indonesia bertentangan dengan sistem politik Islam. Ulama yang menyatakan netral pun cukup besar, yakni 30%. Jika yang netral ini ditafsirkan secara konservatif, maka peluang yang berpendapat demokrasi Indonesia bertentangan dengan sistem politik Islam menjadi lebih besar lagi.

Mengapa demikian? Karena saat diajukan pertanyaan *“Sistem politik Islam terbukti lebih unggul dibandingkan dengan konsep demokrasi ataupun konsep politik lain produk manusia”* sebagian besar ulama menerima pernyataan ini, yakni 63,3%, dengan rincian, 40% setuju dan 23,3% sangat setuju. Ada 16,6% menolak pernyataan ini, dengan rincian, yang menyatakan tidak setuju 13,3%, dan sangat tidak setuju 3,3%. Adapun yang netral cukup besar juga, yakni 20%. Apalagi, jika posisi netral ini ditafsirkan konservatif-eksklusif, maka jumlah yang menganggap sistem Islam lebih unggul jauh lebih besar lagi. Namun, sistem politik Islam seperti apa tidak begitu jelas, apakah ala Hizbut Tahrir, Salafi, Ikhwan (Ikhwan Muslimin), atau kerajaan Islam, seperti Arab Saudi yang menolak khilafah, atau seperti Brunei, atau monarkhi konstitusional federal, seperti Malaysia, atau republik, seperti Iran, Pakistan, dan Afghanistan.

3. NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)

Sebagian besar ulama (80%) menerima pernyataan bahwa *“NKRI merupakan bentuk negara yang sah karena selaras dengan konsep dar as-salam (negara perdamaian) atau konsep dar al-’abdi wa asy-syabadah (negara konsensus dan pengabdian).”* Dari yang menerima ini, yang setuju 46,6% dan setuju sekali 33,3%. Adapun yang menolak hanya 3,3% setuju, dan tidak ada yang sangat setuju. Sedangkan yang netral cukup besar, yakni 16,6%. Jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka potensi yang netral untuk menolak cukup besar juga, tentu jika reservasi-reservasi itu terpenuhi.

Jumlah 80% keselarasan NKRI dengan konsep Islam tentu sangat besar. Namun, ulama yang mendukung upaya untuk

memisahkan diri dari NKRI (separatism) yang disebabkan karena ketimpangan pembangunan jumlahnya cukup besar, yakni 26,66%, dengan rincian 16,66% setuju dan 10% setuju sekali. Tentu jika dibandingkan dengan jumlah ulama yang tidak setuju separatisme, yakni yakni 56,66%, dengan rincian tidak setuju 46,66% dan sangat tidak setuju 10%, jumlah itu lebih kecil. Namun, jumlah 26,66% untuk yang menoleransi separatisme itu adalah jumlah yang sangat besar. Apalagi jumlah yang netral juga cukup besar, yakni 16,66%. Jika diinterpretasikan secara konservatif-eksklusif, mereka kemungkinan besar bersetuju dengan separatisme.

Hal ini sebenarnya wajar terjadi di Aceh, karena latar belakang sejarah konflik Darul Islam dan GAM dengan Jakarta yang sangat lama dan memakan banyak korban masyarakat sipil (Chaidar, Ahmad, dan Dinamika 1998; Drexler 2008).⁶ Namun, jika kita bandingkan dengan kenyataan tidak munculnya ulama Aceh yang secara terbuka menuntut pemisahan dari NKRI--walaupun ada di sejumlah kalangan GAM, dengan demikian non-ulama, terutama yang tinggal di luar negeri--potensi itu hanya bersifat laten, setidaknya sampai sekarang.

4. TOLERANSI

Setara Institute dalam survei Indeks Kota Toleran 2018 menempatkan Banda Aceh sebagai kota dengan indeks toleransi terendah setelah Tanjung Balai. Namun, jika dilihat dari persepsi ulama --bukan masyarakat Muslim kebanyakan--kesimpulannya bisa berbeda. Sebagian besar ulama (86,6%) menerima bahwa “*Umat beragama lain berhak melaksanakan ibadah secara bebas dan terbuka, sebagaimana umat Islam*”, dengan rincian 53,3% setuju, dan 33,3% sangat setuju. Yang menolak hanya 6,6%, dengan rincian tidak setuju 3,3% dan sangat tidak setuju sama, 3,3%. Yang memilih netral pun kecil, 6,6%. Sebagian besar mereka pun “*menerima umat agama lain tinggal*” di lingkungan mereka (83,2%), dengan rincian 76,6%

⁶ Tentang GAM dan konfliknya dengan pemerintahan pusat, lihat Schulze (2004, 2006).

setuju dan 6,6% sangat setuju. Sedangkan yang menolak hanya 3,3%, sangat tidak setuju, dan tidak ada yang memilih tidak setuju. Adapun yang netral 13,3%.

Bahkan, ketika disodorkan pernyataan *“Kepentingan kelompok mayoritas harus lebih diutamakan dalam setiap pengambilan keputusan,”* sebagian besar ulama (76,6%) menolaknya, dengan rincian 56,6% tidak setuju dan sangat tidak setuju 20%. Ini artinya, sebagian besar ulama menginginkan diskriminasi dalam pengambilan keputusan. Namun, kenyataannya, keputusan-keputusan di Banda Aceh didominasi oleh mayoritas, karena sebagian besar pejabat adalah dari kalangan mayoritas. Bukan hanya minoritas, partisipasi publik dalam pengambilan keputusan pun sangat rendah. Ada kesenjangan antara keinginan ulama dengan para pengambil keputusan dalam pelibatan minoritas. Namun, jumlah ulama yang setuju pada diskriminasi minoritas dalam pengambilan keputusan cukup tinggi juga, yakni 16,6%, dengan rincian 10% setuju dan 6,6% sangat setuju. Apalagi jika ulama yang netral 6,6% ditafsirkan secara konservatif-eksklusif. Akan tetapi, diskriminasi ini lebih disebabkan karena rendahnya pelibatan publik dalam proses pengambilan keputusan.

Sikap ulama di atas sejalan dengan sikap mereka pada pernyataan *“Negara harus membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim agar mereka tidak makin lebih kuat dari umat Islam.”* Walaupun tidak sebesar jumlah ulama yang menolak diskriminasi minoritas dalam pengambilan keputusan, jumlah ulama yang menolak negara membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim cukup besar, yakni 43,3%, dengan pilihan tidak setuju, dan tidak ada yang memilih sangat tidak setuju. Yang menerima pembatasan fasilitas publik ini juga cukup besar, yakni 20%, dengan rincian setuju 10% dan sangat setuju juga 10%. Namun, jumlah ulama yang netral cukup besar, yakni 36,6%. Ini hampir mendekati dua kali lipat ulama yang menerima pembatasan. Jika ini kita tafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka jumlah yang bersetuju dengan pembatasan hak minoritas lebih besar lagi.

Namun, untuk masalah pendirian rumah ibadah, sikap mereka berbeda. Mereka sebagian besar setuju bahwa *Kelompok agama lain sebaiknya tidak mendirikan rumah ibadah di lingkungan mayoritas Muslim*. Ada 60% ulama menyetujui pernyataan ini (setuju 33,33% dan sangat setuju 26,66%). Namun, jumlah ulama yang menolak pernyataan itu, yaitu yang membolehkan non-Muslim mendirikan rumah ibadah di daerah mayoritas Muslim, cukup besar juga, 20% (tidak setuju 16,66% dan sangat tidak setuju 3,33%). Akan tetapi, mengingat yang netral juga cukup tinggi, yakni 20%, kemungkinan yang menyetujui pelarangan pendirian rumah ibadah non-Muslim di lingkungan mayoritas Muslim bisa lebih besar lagi. Ini sejalan dengan sejumlah peristiwa penutupan gereja (atau tepatnya ruko yang dijadikan gereja) di Banda Aceh (Makin 2016) dan Langsa, dan pembakaran satu gereja dan penutupan beberapa gereja lain di Singkil dengan alasan tidak ada izin mendirikan rumah ibadah (Al-Fairusi 2016; Ansor et al. 2016; Ichwan 2017).

Terkait dengan toleransi ulama Aceh terhadap agama lain tampak sangat tinggi, di luar isu rumah ibadah. Pada level ulama di Banda Aceh, lokasi penelitian ini dilakukan, toleransi antaragama bisa dipandang cukup optimistik. Namun, perlu digaruisbawahi bahwa hal ini bisa jadi di antaranya karena beberapa hal. *Pertama*, toleransi di kalangan non-ulama, yakni masyarakat Muslim secara umum, bisa jadi berbeda; *kedua*, ulama yang diteliti hidup di dalam urbanitas Banda Aceh. *Ketiga*, minoritas non-Muslim sangat kecil jumlahnya di Banda Aceh sehingga tidak menjadi ancaman. Hal yang sama tidak terjadi di daerah perbatasan, seperti Langsa, Aceh Tamiang, Subulussalam, dan Singkil, kecuali Aceh Tenggara yang banyak gereja dan hubungan antaragama bagus.

5. KEWARGAAN: ISU KEPEMIMPINAN

Demokrasi substantif menolak diskriminasi berdasarkan agama dan gender dalam masalah kepemimpinan. Seorang pemimpin asalkan dipilih melalui mekanisme demokratik maka haruslah dihormati, walaupun secara agama dan gender berbeda. Dalam

kaitannya dengan kepemimpinan, sebagian besar ulama (80%) berpendapat bahwa pemimpin haruslah seorang Muslim (setuju 33,33%, dan setuju sekali lebih besar, 46,66%), sedangkan yang tidak setuju dan netral masing-masing 10%. Ada dua referensi terkait dengan hal ini, *pertama*, Aceh di mana mereka tinggal yang mayoritas Muslim dan menerapkan syariat Islam; dan *kedua*, DKI Jakarta, yang walaupun Muslim mayoritas pernah dipimpin oleh gubernur Kristen, yakni Basuki Cahaya Purnama (Ahok). Hal ini tampak dalam wawancara yang penulis lakukan. Misalnya, seorang pimpinan MPU dan NU tidak mempermasalahkan jika pemimpin non-Muslim itu memimpin di daerah mayoritas non-Muslim. Akan tetapi, kalau di daerah mayoritas Muslim seperti Aceh, dia mengatakan berikut.

“Itu juga tidak tepat. Karena [kepemimpinan] tidak hanya dilihat tentang pengelolaan administrasi dan keuangannya. Karena ada hal-hal keagamaan yang mereka tidak paham. Makanya [pemimpin non-Muslim] ini tidak boleh kalau mayoritas umat Muslim. Harus [pemimpin] yang Islam. Karena ada hal-hal sensitif. Bagi kita al-Qur’an kan sensitif.”⁷

Bagian terakhir tentang al-Qur’an itu merujuk kepada kasus Ahok yang dianggap melecehkan al-Qur’an.

Adapun tentang ketaatan kepada pemimpin non-Muslim yang terpilih secara demokratik, ulama yang menerima hanya sebesar 23,33% (setuju), dibandingkan dengan yang menolak 30% (tidak setuju 23,33% dan yang sangat tidak setuju 6,66%). Sebagian besar ulama bersikap netral (46,66%). Dari sikap ini, yang netral jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, maka sebagian besar berkecenderungan menolak taat kepada pemimpin non-Muslim, walaupun terpilih secara demokratis.

Adapun tentang pemimpin perempuan, jika dia terpilih secara demokratis, maka sebagian besar ulama (80%) menerima untuk menaatinya (setuju 66,66% dan sangat setuju 13,33%). Yang menolak hanya 3,33% dengan sangat tidak setuju. Yang netral 16,66%. Sikap ini sejalan dengan sikap mereka terhadap pernyataan bahwa *pemimpin harus laki-laki karena konsep*

7 Wawancara, 3 Oktober 2018.

qawwamun ('*ala al-nisa'*) di dalam *al-Qur'an*, di mana ulama yang menyatakan tidak setuju 40%. Artinya, mereka berpendapat bahwa pemimpin tidaklah harus laki-laki; perempuan pun boleh, asalkan mampu. Kebanyakan mereka merujuk kepada kenyataan sejarah bahwa Aceh pernah dipimpin oleh empat Sultanah, dan mempunyai beberapa pahlawan perempuan.

Namun, ulama yang menerima pernyataan (pemimpin harus laki-laki) ini juga cukup besar 26,66% (setuju 6,66%, yang sangat setuju 20%). Yang mengherankan adalah jumlah yang netral cukup besar 16,66%. Jika ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, bisa jadi telah terjadi pergeseran ke arah penolakan terhadap, setidaknya meragukan, kepemimpinan perempuan. Di antara ulama yang menolak ini, misalnya, salah seorang pimpinan HUDA, yang juga anggota FPI. Dia menolak kepemimpinan perempuan, selama masih ada laki-laki, dan dia pun menolak idealisasi kepemimpinan sultanah pada masa silam. Kepemimpinan sultanah adalah kepemimpinan darurat, karena kalau tidak kerajaan akan hancur, dan kerajaan saat itu memang berada di saat-saat kehancuran.

“Kepemimpinan wanita ada syaratnya, [yakni] kalau tidak ada orang laki-laki. Di Aceh pernah ada [sultanah]. Tapi karena dia anak raja Aceh. Dia sebagai lambang, agar [kerajaan] tidak hancur, yang kendalanya syaikh Abdur Rauf. [Sultanah] sebagai lambang saja. Saat Sultanah memimpin ini saat-saat kehancuran, banyak utang luar negeri.”⁸

Resistensi terhadap kepemimpinan perempuan tampaknya tidak bisa dilepaskan dari politik elektoral pilkada Wali Kota Banda Aceh 2017, di mana petahana adalah seorang perempuan, Illiza Sa'duddin Djamal. Isu haramnya perempuan menjadi pemimpin telah muncul dari seorang ulama kharismatik, pemimpin Dayah Mudi Meusra, yang juga ketua Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Abu Mudi dalam sebuah pengajian Tastafi pada 7 Oktober 2016. Menjawab pertanyaan jama'ah tentang kepemimpinan perempuan, Abu Mudi mengatakan, “Haram (berdosa) bagi seorang wanita mencalonkan dirinya sebagai

pemimpin, dan haram juga memilihnya, dan melantiknya.”⁹

Selain itu muncul juga reinterpretasi terhadap kepemimpinan para Sultanah itu, bahwa itu terjadi karena kecelakaan sejarah. Yakni, untuk menghindari kekacauan jika tidak mengangkat mereka, sementara Aceh menghadapi musuh dari luar, yakni Portugis (Angen 2016). Hanafiah (2016) tidak secara langsung menolak pendapat Abu Mudi, namun dia menyebut bahwa munculnya pendapat tentang haramnya kepemimpinan perempuan itu adalah kemunduran (Hanafiah 2016). Memang kenyataan bahwa sang petahana yang perempuan itu kalah tidak serta-merta itu diakibatkan karena fatwa itu. Namun, mengingat fatwa itu dikeluarkan oleh seorang ulama kharismatik yang berpengaruh, spekulasi bahwa kekalahannya disebabkan karena kampanye keharaman pemimpin perempuan itu bukanlah hal yang jauh dari fakta.

6. KEKERASAN

Secara umum, sebagian besar ulama Aceh menolak penggunaan kekerasan untuk alasan apa pun, kecuali dalam konteks hukuman syariah. Melindungi umat dari akidah yang dianggap sesat dan dari agama lain tidak menjadikan penggunaan kekerasan sebagai hal yang diperbolehkan. Penggunaan kekerasan untuk memberikan peringatan kepada kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam pun ditolak oleh sebagian besar ulama (76,6%), dengan rincian 23,3% tidak setuju, dan 53,3% sangat tidak setuju. Yang menyetujui pernyataan ini hanya 6,6%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Adapun jumlah yang netral adalah 16,6%. Penggunaan ujaran kebencian *terhadap umat agama lain sebagai usaha untuk membentengi umat Islam dari kesesatan* ditolak oleh 66,6% ulama (tidak setuju 46,6% dan sangat tidak setuju 20%). Adapun yang setuju dengan ujaran kebencian 6,6% dan sangat setuju 3,3%. Jumlah yang netral cukup besar 23,3%.

9 “Hukum Wanita Mencalonkan Diri Sebagai Pemimpin,” Nadpost, 8 Oktober 2016; diakses dari <http://nadpost.com>

Kesadaran hukum dan konstitusionalisme ulama sangat besar. Sebagian besar ulama (86,6%) menerima pernyataan bahwa *Penyerangan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat merupakan tindakan melawan hukum.*” Dari yang menerima ini yang setuju 70% dan sangat setuju 16,6%. Adapun yang tidak setuju hanya 3,3%, dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Sedangkan yang netral 10%. Sebagian besar ulama (80%, 60% setuju dan 20% sangat setuju) menerima bahwa *Aksi nabi munkar (mencegah kemunkaran) dengan kekerasan yang dilakukan oleh pihak bukan aparaturnegara tidak sesuai dengan hukum yang berlaku.*” Adapun yang tidak setuju 3,3% dan tidak ada yang sangat tidak setuju. Sedangkan yang netral 16,6%.

Jumlah yang netral pada kasus pertama sampai keempat di atas cukup besar (16,6%, 23,3%, 10% dan 16%). Jika yang netral baik pada pernyataan pertama maupun kedua ditafsirkan secara konservatif-eksklusif, jumlahnya tidak besar. Namun, satu kekerasan dan ujaran kebencian di ruang publik pun sudah cukup besar untuk merusak kerukunan umat beragama.

Ada beberapa kasus kekerasan terhadap orang-orang yang dianggap sesat di Aceh. Pada 2012, Tgk Aiyub Syakuban yang diduga mengajarkan aliran sesat di Bireuen dan dua muridnya mati ditikam senjata tajam dan dibakar rumahnya. Selain mereka ada sepuluh muridnya yang terluka oleh senjata tajam. Ini terjadi karena fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Bireuen yang menganggap ajaran Tgk Aiyub sesat. Tindak kekerasan, intimidasi dan pengusiran terjadi juga di Ujong Pancu (Aceh Besar), Lamteuba (Aceh Besar), Guhang (Aceh Barat Daya), Nisam (Aceh Utara) dan Kuta Binjei Julok (Aceh Timur), dan Sukadamai (Banda Aceh; Wardah 2013; Armia dkk. 2015). Juga kekerasan kepada komunitas Laduni (Aceh Barat), Mirza Alfath (Aceh Utara). Menurut KAYA (Komunitas Aceh untuk Kebebasan Berkeyakinan dan Beragama), semua kekerasan ini dikaitkan dengan Fatwa MPU (No. 4/2007) tentang Kriteria Aliran Sesat. Meskipun hal ini

dibantah oleh MPU, karena MPU tidak menoleransi kekerasan,¹⁰ namun bahwa massa menggunakan kriteria fatwa sesat itu untuk menilai gerakan yang ada dan melakukan tindakan kekerasan adalah faktual. Semua peristiwa itu berada di luar Banda Aceh, kecuali yang di Sukadamai. Gafatar muncul juga di Banda Aceh, namun berbeda dari anggota aliran-aliran “sesat” lain yang mengalami kekerasan massa, mereka diproses secara legal melalui pengadilan.

Pengertian kekerasan bisa pula dipahami secara berbeda. Salah seorang pimpinan FPI Banda Aceh misalnya memahami kekerasan itu jika dilakukan tanpa mengikuti prosedur yang mereka anggap benar, yakni diberikan peringatan sampai tiga kali, dan selalu ada tembusan kepada kepolisian. Jika tidak dilalui prosedur itu maka itu disebut kekerasan, jika telah melalui prosedur, maka itu bukan kekerasan.

“Itu [kekerasan] yang diliput di media itu benar, karena yang diliput *ending*-nya. Tapi coba ditelusuri dari pertama. Kami sudah datang tempat, bahkan tempatnya sudah disurati, tapi kalau tidak diindahkan baru kami datang. Iya kekerasan itu maksudnya tanpa prosedur, datang hantam. Tapi tidak dipungkiri juga di beberapa tempat memang ada yang begitu. Karena belum selesai prosedurnya mereka sudah turun, itu kita akui ada. Tidak berbohong, kan?”

Pemahaman seperti itu hanyalah terkait dengan standar partikular kelompok, bukan pemahaman umum tentang kekerasan. Itu terkait dengan pemaknaan tentang kekerasan yang diperkenankan (*justified violence*) dan kekerasan yang tidak diperkenankan (*unjustified violence*). Di sini terdapat perdebatan etik yang panjang, antara yang menolak penuh kekerasan dalam bentuk apapun (idealistik), dan yang menjustifikasi kebolehan kekerasan pada hal-hal tertentu, seperti membalas kekerasan, perang yang adil, penegakan hukum (hukuman) yang dilakukan oleh perangkat negara, bukan oleh masyarakat sipil. Namun, adalah norma umum bahwa negaralah

10 “Ulama Aceh Kecam KAYA yang menuding intoleransi,” Kanwil Kementerian Agama Provinsi Aceh, 23 Mei 2013; diakses dari <http://aceh.kemenag.go.id>

yang mempunyai kewenangan menggunakan alat pemaksa (*coercive*) yang bersifat kekerasan, bukan masyarakat sipil. Jika masyarakat sipil diperkenankan menggunakan kekerasan, maka yang terjadi adalah penindasan satu elemen masyarakat atas elemen yang lain, atau, jika mereka seimbang, akan terjadi konflik horizontal di antara mereka.

AKSEPSIONISME, REJEKSIONISME, DAN ETNONASIONALISME RELIGIUS

Memang ulama aksepsionis sangat tinggi, yakni 66,6%, yang jika ditambah 3,33% dari sebagian yang tak teridentifikasi, maka menjadi 70%. Jumlah aksepsionis yang besar itu menimbulkan pertanyaan, mengingat Aceh adalah daerah yang selalu bergolak di masa lalu, diwarnai dengan pemberontakan Darul Islam dan GAM, dan pelanggaran HAM yang sampai saat ini tidak pernah terungkap. Fakta ini menimbulkan kesan bahwa kedua gerakan itu tidak terlalu berpengaruh pada kalangan ulama. Hal ini juga memunculkan pertanyaan, benarkan projek deekstremisasi dan deseparatisasi Orde Baru berhasil? Namun, ulama rejeksionis juga masih cukup tinggi, yakni 23,3%, jika ditambah ditambah 6,66%, dari sebagian yang tidak teridentifikasi, maka menjadi 30%. Namun, jika jumlah 5% saja rejeksionis sudah dianggap tinggi, maka sebenarnya jumlah 30% adalah sangat tinggi. Revolusi di banyak negara bukan dilakukan oleh kelompok mayoritas, tetapi oleh minoritas militan. Yang menjadi masalah adalah minoritas rejeksionis ini tidaklah militan. Di sini penulis lebih menganalisis kelompok rejeksionis, mengapa kelompok ini masih cukup besar. Kelompok aksepsionis bukannya tidak penting untuk dibahas, namun pertanyaan tentangnya akan terjawab juga dengan menganalisis kelompok rejeksionis ini.

Fenomena cukup tingginya ulama rejeksionis ini dapat dilihat dalam dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, ini menunjukkan meningkatnya kecenderungan rejeksionisme di kalangan ulama, dengan asumsi bahwa sebelumnya ulama dapat terpasifikasi secara signifikan selama masa Orde Baru, dan kemudian justru menguat akhir-akhir ini. Namun, ada

kemungkinan kedua, yakni data itu justru merefleksikan menurunnya rejeksionisme di kalangan ulama, mengingat bahwa dulu pernah terjadi dua pemberontakan Darul Islam dan GAM yang sisa-sisanya tidak begitu saja dapat dihapus dengan mudah. Artinya, sebelumnya tingkat rejeksionismenya sangat besar, dan akhir-akhir ini justru berkurang karena perubahan-perubahan politik yang terjadi di Aceh, seperti berakhirnya konflik GAM-Jakarta dan penerapan syariat Islam secara resmi yang bersifat *top-down*. Jika yang pertama yang benar, maka ini menunjukkan bahwa politik syariah tidak efektif, karena justru mengentalkan etnosentrisme religius yang berhadapan dengan konsep negara-bangsa dalam pola baru, tidak lagi secara bersenjata, namun dengan penegasan independensi dan *self-governance*, yang itu dilakukan dengan justifikasi perangkat perundang-undangan yang dibuat oleh Jakarta. Jika kemungkinan kedua yang terjadi, maka itu menunjukkan bahwa de-ekstremisasi dan deseparatisasi Orde Baru dan pemerintahan pasca-Orde Baru sukses. Namun, sayang tidak ada penelitian sebelumnya yang mengukur tingkat penerimaan dan penolakan atas konsep negara-bangsa ini pada saat konflik atau/dan segera setelah konflik sehingga tidak dapat kita mengklaim apakah tingkat rejeksionismenya meningkat atau justru menurun. Ada survei yang dilakukan oleh Yayasan Insan Cita Madani (YICM), bukan tentang penerimaan konsep negara-bangsa, tetapi tentang penerimaan masyarakat terhadap penerapan syariat Islam (Devayan 2007). Survei yang dilakukan dengan bekerja sama dengan salah satu media massa lokal ini dihentikan karena diprotes oleh sejumlah ulama, karena dianggap akan konterproduktif terhadap penerapan syariat Islam.

Sejarah menunjukkan bahwa kecenderungan aksepsionisme dan rejeksionisme itu dinamis, kadang menaik dan kadang menurun, sangat tergantung pada konteksnya. Saat awal kemerdekaan, aksepsionisme ulama terhadap negara-bangsa Indonesia sangat besar sehingga sejumlah ulama Aceh memfatwakan bergabungnya Aceh kepada RI, namun dengan harapan dapat menerapkan syariat Islam dalam konteks RI. Saat

Soekarno menjanjikan kemungkinan itu, ulama memobilisasi masyarakat Aceh untuk memberikan donasi uang dan perhiasan yang sangat besar untuk membeli pesawat terbang sipil pertama dan, konon, emasnya untuk puncak Monas. Namun, aksepsionisme ini berubah menjadi rejeksionisme saat Sukarno mengingkari janjinya tidak menyetujui penerapan syariat Islam. Ini berujung pada pemberontakan Darul Islam (DI) yang dipimpin oleh Daud Beureueh. DI memang akhirnya dapat ditaklukkan pada 1962. Akan tetapi, rejeksionisme itu tidak menurun, dan justru menaik saat pemberontakan lain juga muncul, yakni Gerakan Aceh Merdeka yang dipimpin oleh Tgk Hasan Tiro pada 1976. Pemberontakan ini sangat lama, dan memakan korban sangat besar, dan baru berakhir setelah MOU Helsinki pada 2005 (Aspinall, 2005; Morfit 2007), tujuh tahun setelah Soeharto turun. Namun, sebelum konflik itu berakhir, ada dua hal yang telah dilakukan Jakarta terhadap Aceh. *Pertama*, proses deekstremisasi dan de-separatisasi baik melalui cara-cara lunak, maupun keras. Cara lunak dilakukan dengan menginkorporasi sebagian ulama aksepsionis dengan mengakomodasi mereka ke dalam Majelis Ulama Indonesia, Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama) Golkar, dan upaya-upaya lain. Cara kekerasan dilakukan dengan cara bersenjata, seperti dalam kasus Teungku Bantaqiah (Ahsan 2017). *Kedua*, Jakarta telah menyetujui penerapan syariat Islam sejak 1999 dan kemudian menerapkan secara resmi pada 2001. Pertemuan-pertemuan antara tokoh keagamaan Aceh dan pemerintah pusat dilakukan baik di Aceh maupun di Jakarta (Miller 2009). Hal ini dianggap sebagai bagian dari pendekatan keamanan untuk meraih hati masyarakat dan elit keagamaan Aceh, dalam menghadapi GAM, yang memang tidak mempunyai agenda penerapan syariat Islam secara resmi (Kingsbury 2007; Ichwan 2007). Bahkan di awal-awal penerapan itu GAM melontarkan kritik bahwa penerapan syariat Islam ini hanyalah strategi Jakarta saja.

Dalam konteks dinamika persepsi ulama di atas, proses de-ekstremisasi dan de-separatisasi pada satu sisi dan

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

Absennya ulama progresif, dalam konteks Aceh yang menerapkan syariat, dapatlah dipahami, karena umumnya ulama—berbeda dari intelektual—mendasarkan pemikirannya atas teks dan berhati-hati terhadap pemikiran baru dan kritis. Selain itu, tidak terdeteksinya ulama progresif di antaranya karena *mainstream* pemikiran ulama Aceh adalah Ahlussunnah wal Jamaah berbasis dayah, dan/atau perguruan tinggi Aceh yang tidak mengembangkan paham keislaman progresif, dan ada stigma pemikiran progresif sebagai pemikiran yang menyimpang dari syariat. Beberapa kasus persekusi terhadap pemimpin keagamaan lokal karena dituduh menyimpang juga dapat menghantui kemungkinan pemikiran yang berbeda. Ada juga yang rumahnya hancur, pesantrennya dibakar, dan bahkan mati terbunuh. Progresifitas pemikiran dapat saja dituduh menyimpang atau sesat. Hal ini yang membuat gagasan demokratisasi dan HAM yang biasanya diusung oleh kelompok progresif hanya didukung oleh cendekiawan dan

aktivis hak kemanusiaan dan perempuan, dan sedikit sekali ulama yang mengadvokasinya. Hal ini juga yang menyebabkan interpretasi kontekstual terhadap syariah dan negara-bangsa sulit berkembang di kalangan ulama.

KESIMPULAN

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

Konsep “nanggroe syari’ah dalam bingkai NKRI” ini adalah “common ground” antara Aceh dan Jakarta, walaupun kemudian terdapat negosiasi-negosiasi di antara keduanya. *Common ground* inilah yang antara lain menyebabkan mengapa jumlah ulama yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis) sangat tinggi. Mereka tidak ingin perdamaian yang ada saat ini kembali ke dalam konflik. Oleh karena itu banyak di antara mereka mengadvokasi penerimaan negara-bangsa ini dalam berbagai forum, dan menolak radikalisme, ekstremisme, dan separatisme secara terbuka. Dengan demikian, cukup tingginya rejeksionisme ulama tidaklah dalam bentuk rejeksionisme aktif sebagaimana ulama ekstrem yang secara aktif pro-kekerasan, antisistem, intoleran, dan anti-kewargaan, serta yang terang-terangan menyerukan penentangan terhadap ideologi Pancasila, konstitusi, dan NKRI, namun rejeksionisme pasif. Adapun aksepsionisme mereka lebih bersifat aktif. Ini yang membuat cahaya optimisme penerimaan negara-bangsa masih menyala di Aceh. Namun, ini semua sangat tergantung pada proses-proses sosial dan politik internal Aceh, termasuk kehadiran kelompok Islam transnasional yang makin menampakkan diri dan respon terhadapnya, pada satu sisi, dan antara Aceh dan Jakarta pada sisi lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abubakar, Alyasa. 2008. *Penerapan Syariat Islam di Aceh: Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.
- . 2005. *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.
- Afriko, Marzi. 2010. “Syariat Islam dan Radikalisme Massa: Melacak Jejak Awal Kehadiran FPI di Aceh.” Dalam *Serambi Mekkah yang Berubab: Views from Within*, diedit oleh Arskal Salim dan Adlin Sila. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).

- Alfian. 1975. *The Ulama in Acehnese Society: A Preliminary Observation*. Banda Aceh: Pusat Pelatihan Ilmu-ilmu Sosial.
- Ahsan, Ivan Aulia. 2017. "Teungku Bantaqiah dan Para Santri Dibunuh Militer." *Tirto*, 30 Oktober; diakses dari <http://tirto.id>
- Amiruddin, M Hasbi. 2003. *Ulama Dayab: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation.
- Amiruddin, M Hasbi. 2003. *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*. Yogyakarta: Caninnets Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Angen, Thayeb Loh. 2016. "Rasul Larang Perempuan Memimpin, Mengapa di Aceh Ada Sultanah?" *Portalsatu*, 12 Oktober 2016; <http://portalsatu.com>
- Ansor, Muhammad, Yaser Amri, dan Ismail Fahmi Arrauf. 2016. "Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehnese Christian Experience." *Komunitas* 8 (1): 125-134.
- Armia, Nirzalin, M. Nazaruddin, dan Fuadi. 2015. "Kekerasan Atas Nama Aliran Sesat: Studi tentang Mobilisasi Isu Sesat dalam Kontestasi Elit Gampoeng." *Substantia* 17 (1).
- Aspinall, Edward. 2005. *The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?* Washington: Policy Studies, East-West Center.
- . 2007. *From Islamism to Nationalism in Aceh, Indonesia*. Sydney: Australian Research Council for Funding Support.
- Aunie, Luthfi, Misri A. Muchsin dan Sehat Ihsan Shadiqin. 2004. *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar Raniry Press.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman dan Hasbi Amiruddin. 2013. *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat.

- Chaidar, Al. 1999. *Gerakan Aceh Merdeka: Jibad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press.
- , Sayed Mudahar Ahmad, dan Yarmen Dinamika. 1998. *Aceb Bersimbah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer di Aceh 1989-1998*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Devayan, Ampuh. 2007. *Polemik Penerapan Syariat Islam di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Insan Cita Madani (YICM).
- van Dijk, Cees. 1981. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Drexler, Elisabeth F. 2008. *Aceb, Indonesia: Securing the Insecure State*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fairusy, Muhajir al-. 2016. *Singkel: Sejarah, Etnisitas, dan Dinamika Sosial*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Feener, R. Michael. 2013. *Sbharī`a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh*. Oxford: Oxford University Press.
- Hafifuddin. 2014. *Peranan Ulama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh*, Yogyakarta. Lhokseumawe: Kaukaba bekerjasama dengan STAIN Malikussaleh.
- Hanafiah, Muhibuddin. 2016. "Pemimpin Perempuan Tinggal Sejarah?" *Serambi Indonesia*, 31 Maret 2016; diakses dari <http://aceh.tribunnews.com>
- Hasjmy, Ali. 1997. *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ibrahmy, M Nur el-. 1982. *Teungku Muhammad Dawud Beureueb: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*. Jakarta: Gunung Agung.
- Ichwan, Moch Nur. 2017. "Faith, Ethnicity, and Illiberal Citizenship: Authority, Identity, and Religious "Others" in Aceh's Border Areas," dalam *Contending Modernities*,

<http://sites.nd.edu/contendingmodernities/2017/02/22/Faith-Ethnicity-and-Illiberal-Citizenship>.

- . 2011. “Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari’atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh.” *Oxford Journal of Islamic Studies* 22(2): 183-214.
- . 2007. “The Politics of Shari’atisation: Central Governmental and Regional Discourses of Shari’a Implementation in Aceh.” dalam *Islamic Law in Modern Indonesia*, diedit oleh Michael Feener and Mark Cammack. Harvard: Islamic Legal Studies Program, 193-215.
- Ismuha. 1978. *Laporan Penelitian Pengaruh PUSA terhadap Reformasi di Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Riset dan Survey IAIN Ar-Raniry.
- . 1983. ‘Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah’ in *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.
- Khan, Shehr Banu A.L. 2017. *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanabs of Aceh, 1641-1699*. Singapore: NUS Press.
- Kingsbury, Damien. 2007. “The Free Aceh Movement: Islam and Democratization.” *Journal of Contemporary Asia* 37 (2): 166–89.
- Lindsey, Tim and M. B. Hooker. 2007. “Shari’a Revival in Aceh.” dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia*, diedit oleh Michael Feener and Mark Cammack. Harvard: Islamic Legal Studies Program.
- Makin, Al. 2016. “Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Peunayong Banda Aceh.” *Journal of Indonesian Islam*, 10 (1): 1-36.
- Menchick, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Miller, Michelle Ann. 2009. *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Polices in Aceh*. Oxon. New York: Routledge.
- Misbah, T. Lembong. 2016. "Gerakan Dakwah Sufistik: Majelis Pengkajian Tauhid-Tasawuf Abuya Syeikh Haji Amran Waly al-Khalidi di Aceh." Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disertasi.
- Morfit, Michael. 2007. 'The Road to Helsinki: The Aceh Agreement and Indonesia's Democratic Development'. *International Negotiation* 12: 111–43.
- Morgan, David L. 2014. "Pragmatism as a Paradigm for Social Research." *Qualitative Inquiry* 20 (8): 1045-53.
- Morgan, David L. 2013. *Integrating Qualitative and Quantitative Methods: A Pragmatic Approach*, Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Muhammad, Rusydi Ali. 2003. *Revitalisasi Syariat islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi*. Jakarta: Logos.
- Nurdin, Abidin. 2017. "Peran Ulama dan Umara dalam Penerapan Syariat Islam di Aceh." Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar Raniry, disertasi.
- Nurdin, Abidin. 2010. "Ulama dan Proses Legislasi': Mengkaji Legitimasi Lembaga Ulama Aceh." dalam *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within*, diedit oleh Arskal Salim and Adlin Sila. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).
- Nirzalin. 2012. *Ulama dan Politik di Aceh: Menelaah Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dan Negara*. Yogyakarta: Maghza.
- Saby, Yusni. 2005. *Islam and Social Change: The Role of the Ulama in Acehnese Society*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Salim, Arskal. 2008. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: Hawaii University Press.

- dan Adlin Sila (eds.). 2010. *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within*. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI).
- Schulze, Kirsten E. 2006. “Insurgency and Counter-Insurgency: Strategy and the Aceh Conflict, October 1976–May 2004.” dalam *Verandah of Violence: Aceh’s Contested Place in Indonesia*, diedit oleh Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press in association with University of Washington Press.
- . 2004. *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization*. Washington DC: Policy Studies, East–West Center.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. 2017. “Otoritas Spiritual dan Perubahan Sosial: Jaringan dan Kontestasi Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah Syaikh Muda Waly di Aceh.” Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disertasi.
- Siegel, James. 1969. *The Rope of God*. Berkeley CA: University of California Press.
- Sukma, Rizal. 2004. *Security Operations in Aceh: Goals, Consequences, and Lessons*. Washington DC: Policy Studies, East–West Center Washington.
- Suyanta, Sri. 2008. *Dinamika Peran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar Raniry Press.
- Umar, Mawardi dan Al Chaidar. 2006. *Darul Islam Aceh: Pemberontak atau Pahlawan?* Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Walidin, Warul et al. 2006. *Peran Ulama dalam Penerapan Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Pemerintah Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Wardah, Fathiyah, 2013. “LSM: Situasi Kebebasan Berkeyakinan di Aceh Sangat Buruk.” *VOA Indonesia*, 27 Mei 2013; diakses dari <http://voaindonesia.com>

Zamzami, M. Daud et al. 2007. *Pemikiran Ulama Aceh*. Jakarta: Prenada.