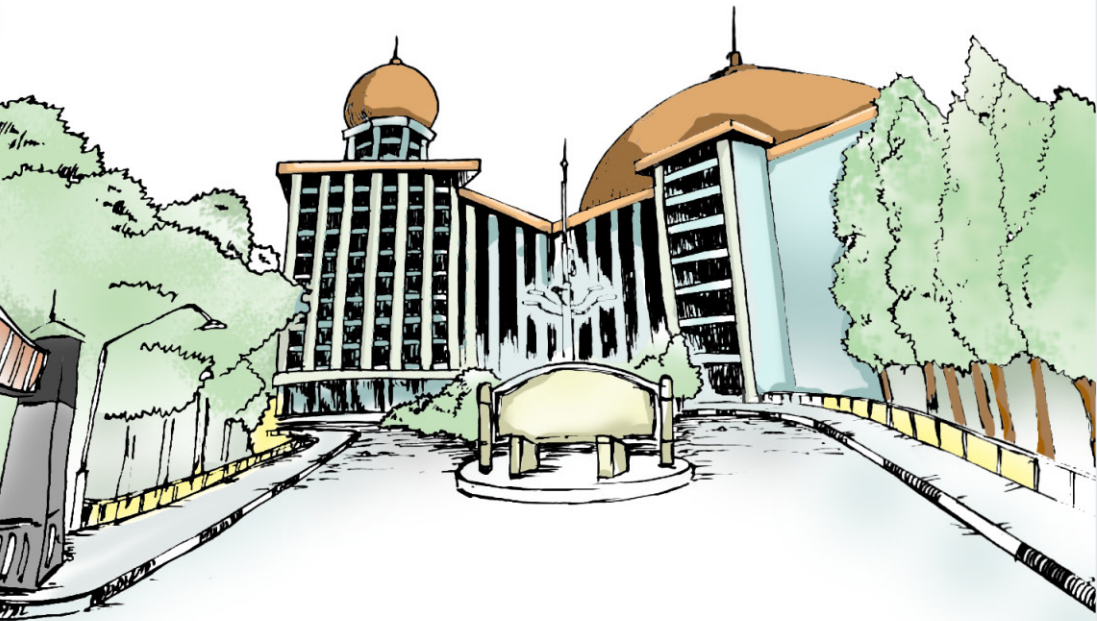


ULAMA DAN NEGARA-BANGSA

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 T 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'fab & Eva Latipab ~ 207

9. Memandang Negara-Bangsa dari Pinggir

Abmad Rafiq & Roma Ulinnuba ~ 237

10. Epilog

Ibnu Burdab ~ 259

ARAH BARU MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)



Moch Nur Ichwan & Nina Mariani Noor

Sejak lahirnya pada 1975 dari rahim Orde Baru, Majelis Ulama Indonesia (MUI) selalu dikaitkan dengan pemerintahan Suharto. Ini adalah wajar, karena pendiriannya direkayasa oleh Suharto melalui Kementerian Agama. Di negara mayoritas Muslim seperti Indonesia, hal yang niscaya dilakukan pemerintah adalah memobilisasi umat Islam untuk mendukung program-program pembangunan, dan meminimalisasi mereka dari kegiatan politik praktis, apalagi yang bersifat oposisional. Untuk tujuan itu Suharto menggunakan pendekatan *top-down*, dengan mobilisasi elit keagamaan melalui lembaga-lembaga representasi lima agama yang dibentuknya itu, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk Islam. Dengan menundukkan ulama di bawah pengaruhnya diharapkan bahwa umat di bawahnya juga, dalam asumsi pendekatan ini, akan dengan mudah dimobilisasi.

Salah satu peran MUI pada masa Orde Baru adalah menjadi penerjemah program pembangunan pemerintah kepada masyarakat dalam bahasa agama. Oleh karena itu wajar

jika sebagian besar fatwa MUI tidak bertentangan dengan, dan bahkan mendukung program-program negara, seperti dalam masalah Keluarga Berencana (KB), transmigrasi, bahkan juga penerimaan Pancasila. Tentu tidak semuanya mendukung pemerintah, sebagaimana ditunjukkan dalam kajian Mudzhar (1992), seperti dalam masalah Natal bersama. Tetapi diamnya MUI terhadap beberapa kasus penting menunjukkan ketidakberdayaan MUI pada masa itu berhadapan dengan rezim Suharto (Ichwan 2005), seperti diamnya MUI terhadap kasus Tanjung Priok dan Porkas (lotre olah raga pada akhir 1980-an yang dikelola oleh pemerintah), walau pada dekade 1990-an MUI dua kali mengeluarkan taustiyah yang menolak SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah), metamorfosa dari Porkas. Hal ini wajar, karena dekade 1990-an adalah masa di mana Orde Baru condong kepada politik Islam.

Tumbangnya rezim Orde Baru pada 1998 melahirkan perubahan peta politik Indonesia secara drastis. Transisi dari rezim otoritarian ini melahirkan gelombang demokratisasi yang memungkinkan lahirnya berbagai gerakan politik dan sosial dengan beragam ideologis, apalagi setelah ketentuan asas tunggal Pancasila dihapuskan. Partai-partai politik baru dan metamorfosis sejumlah partai lama bermunculan, walau kemudian secara alamiah terseleksi dengan adanya ketentuan *threshold*. Gerakan-gerakan yang sebelumnya di bawah tanah, gerakan-gerakan keagamaan, menjadi mengemuka, baik dengan nama lama maupun baru. Gerakan-gerakan keagamaan lokal dan transnasional juga makin marak memanfaatkan struktur politik yang berubah ini. Majelis Ulama Indonesia (MUI) pun kemudian melakukan reformasi, yakni dengan mereposisi dirinya *vis-a-vis* negara. Pilihan yang dilakukan adalah bertransformasi dari melayani negara ke melayani umat Islam.

Bab ini membahas tentang perkembangan MUI baik nasional maupun lokal dalam sekitar satu dekade terakhir. Tulisan ini berargumen bahwa terjadi pergeseran signifikan MUI

baik secara teologis maupun politis, yang dilihat dari persepsi MUI dan ulama MUI tentang negara-bangsa dengan segala turunannya, seperti ideologi negara, sistem pemerintahan, kewargaan, toleransi dan penggunaan kekerasan. Secara teologis, MUI mengembangkan pemahaman keagamaan yang moderat puritan, dan secara politis lebih menyuarakan aspirasi umat Islam dan mengembangkan aktivisme keulamaan. Tulisan ini secara khusus akan melihat arah baru MUI, munculnya sayap baru di dalam MUI, kontestasi internal, dan pengaruh sayap baru ini kepada wacana dan sikap politik MUI.

ARAH BARU: PERGULATAN MENJADI REPRESENTASI “UMAT”

Segera setelah rezim Orde Baru tumbang, MUI mulai menjaga jarak dari negara. Namun, proses MUI menjaga jarak dari negara tidaklah mudah, setelah sekian lama menjadi subordinat Orde Baru. Haruslah diakui bahwa pada masa itu antara rezim dan negara tipis bedanya, karena yang pertama begitu kuat mendominasi hampir di semua aspek dalam kehidupan masyarakat, termasuk agama (Porter 2002). Oleh karena itu adalah wajar ketika Orde Baru runtuh pada 1998, MUI tidak begitu saja menjauh dari negara. Dengan naiknya Habibie, yang sebelumnya adalah ketua Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), MUI justru berupaya mendekat kepada kekuasaan. Saat legitimasi Habibie sebagai presiden, ada pihak-pihak yang mempersoalkan karena hal itu terjadi melalui penunjukan oleh Suharto dan dilakukan di istana, bukan di depan MPR. MUI kemudian mengeluarkan “Amanah kepada Presiden Republik Indonesia Bapak Prof. Dr. Ing. B.J. Habibie” (*Mimbar Ulama*, no. 238/xx, June 1998: 29-31) yang selain merupakan nasihat kepada Habibie sebagai presiden juga merupakan legitimasi dari sebuah lembaga ulama terhadap Habibie (Ichwan 2005). Saat Pemilihan Umum (Pemilu), MUI awalnya mencoba berada di tengah. Namun, semakin mendekati Pemilu, sikapnya tampak berada di kubu Habibie. MUI mengeluarkan tiga *tausiyah*. Kedua *tausiyah* pertama bersifat umum, menghimbau umat Islam memilih

partai yang diyakini dapat membawa kepada kehidupan berbangsa dan bernegara yang lebih baik. Tausiyah ketiga menganjurkan umat Islam memilih partai politik yang diyakini dapat “memperjuangkan aspirasi dan kepentingan umat Islam.” Saat PDIP memenangi Pemilu 1999, sistem pemilihan belum bersifat langsung. Pemilihan presiden tetap ada pada MPR. Lima hari sebelum pemilihan presiden di Sidang MPR, MUI mengeluarkan *tadzkirah* (peringatan), yang mendukung Habibie dari para penyerangnya yang mengaitkannya dengan krisis di Ambon, Referendum Timor Timur dan skandal Bank Bali (*Mimbar Ulama*, no. 253, xxi, September 1999: 26-7).

MUI dapat menjaga jarak justru pada masa kepresidenan KH. Abdurrahman Wahid (20 October 1999-23 Juli 2001). Ini bukan tanpa alasan. Sebelum menjadi presiden, Abdurrahman Wahid sudah dikenal sebagai pengkritik loyal MUI. Dia seringkali berseberangan dengan MUI. Di awal kepresidenan Abdurrahman Wahid setidaknya ada empat isu kontroversial yang membuat MUI gerah. Pertama, gagasan bahwa seharusnya MUI mandiri secara finansial dari Kementerian Agama, dan seharusnya bertempat di luar Masjid Istiqlal, masjid yang didanai oleh negara. Kedua, pernyataan tentang rencana membuka hubungan perdagangan resmi dengan Israel. Ketiga, usulan menghapus TAP MPR No. 15 tahun 1966 tentang komunisme. Jika isu pertama lebih mengancam eksistensi MUI, isu kedua dan ketiga dianggap berseberangan dengan aspirasi umat Islam. MUI mengeluarkan “sikap MUI” dan “tausiyah” tentang haramnya komunisme (*Mimbar Ulama*, no. 260, xxii, April 2000: 28-9; *Mimbar Ulama*, no. 265, xxii, September 2000: 32). Keempat, penentangan Abdurrahman Wahid terhadap fatwa MUI tentang haramnya Ajinomoto (*Mimbar Ulama*, no. 269, xxiii, January 2001: 18-20). Menurut Gus Dur, Ajinomoto tidak haram karena jejak unsur babi tidak lagi ada pada produk akhir Ajinomoto. Selain itu, Gus Dur juga menggunakan argumen ushul fikih tentang mencegah bahaya yang lebih besar, yakni pemecatan para buruh Ajinomoto, jika perusahaan itu bangkrut.

Ini semacam *blessing in disguise* bagi MUI. Sedangkan bagi Gus Dur menjadi semacam menyapih (memandirikan) dengan cara menjadikan dirinya “dimusuhi”, sehingga tampak seperti bertepuk sebelah tangan dan tidak ada pilihan bagi MUI kecuali menjauh atau menjaga jarak. Istilah “menyapih” itu mungkin tidak terlalu tepat, tetapi yang jelas upaya Gus Dur agar MUI mandiri itu nyata, di antaranya dengan mengalokasikan tanah untuk gedung MUI dan menyiapkan dana untuk pembangunannya. Namun, pada masa pemerintahan setelahnya dana itu dialihkan kepada yang lain. Tanah yang dialokasikan oleh Gus Dur beda dari tanah yang ditempati Gedung yang dipinjamkan kepada MUI saat ini (Ichwan 2013). Sikap-sikap Abdurrahman Wahid tersebut dapat membantu MUI menjaga jarak dari negara.

Dalam Musyawarah Nasional MUI ke-6 pada 2000 MUI secara resmi merevisi AD/ART-nya dan memasukkan Islam sebagai “asas” organisasi, hal yang selama Orde Baru tidak terjadi, dan mendeklarasikan dirinya sebagai *kbādim al-ummah* (pelayan umat; MUI 2000, 13; Ichwan 2005). Dengan perubahan ini pula, MUI berupaya lebih memerankan diri sebagai representasi “umat Islam”. MUI berfungsi sebagai tenda besar bagi Muslim Indonesia, tentunya Muslim yang sesuai dengan kriteria MUI, sehingga ormas Islam yang dapat bergabung ke MUI adalah yang seiring sejalan haluan dan fahamnya. Menurut Syafiq Hasyim (2015a, 247), konsep tenda besar ini memiliki dua kandungan makna; terbuka (*inclusive*) dan sekaligus tertutup (*exclusive*). Ungkapan tenda besar ini lebih bersifat pragmatis daripada bersifat keumatan karena tidak semua Muslim bisa masuk; masih ada prasyarat-prasyarat primordial dan kekelompokan untuk masuk ke dalam tenda besar ini.

Ini adalah langkah penting menuju “arah baru” karena ini sekaligus merupakan deklarasi untuk menjaga jarak dari negara. Namun apakah itu membuat MUI menjadi berjarak penuh dengan negara? Kenyataannya tidak juga, karena MUI secara pendanaan masih bergantung pada bantuan

pemerintah. Bahkan gedung yang ditempati MUI saat ini adalah gedung milik Kementerian Agama. Dalam sambutannya pada acara peresmian gedung MUI pada 24 Juli 2008, Menteri Agama Maftuh Basyuni mengatakan bahwa gedung tersebut “dipinjamkan pemerintah sampai batas yang tidak ditentukan.”¹ Konsekuensi dari keberadaannya sebagai gedung pemerintah, maka biaya perawatannya pun bersumber dari pemerintah. Gedung ini lebih bagus dan mewah dibandingkan dengan kantor MUI di *ground* Masjid Istiqlal dulu. Ini tampaknya juga merupakan satu pengikat agar MUI dapat menahan diri untuk tidak membuat keputusan atau fatwa yang dapat membuatnya harus keluar dari gedung milik negara itu. Namun, bagaimana pun juga ini adalah langkah awal yang sangat penting dalam meretas arah baru MUI.

Meskipun demikian, mengasumsikan bahwa karena ketergantungan dana itu MUI lalu sangat kehilangan independensi dari negara tidak benar juga. Hal ini terlihat dari sikap organisasi dan fatwa serta tausiyah yang diproduksinya semakin mendekat kepada “aspirasi umat”. Ini tampaknya dilakukan untuk memenuhi sikap yang dituangkan dalam AD/ART-nya, yakni menjadi *kbādim al-ummah*. Namun, pertanyaannya adalah umat mana yang direpresentasi MUI? Kalau mengamati perkembangan pasca-Orde Baru, dengan munculnya fatwa tentang terorisme (2004) dan fatwa haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme agama (2005), keputusan Ijtima’ Ulama tentang *Masā’il Asāsiyyah Wathaniyyah* yang menegaskan bahwa NKRI adalah bentuk final perjuangan dan menentangnya adalah *bughāt* (2006), dan fatwa tentang 10 kriteria aliran sesat (2007) maka umat Islam di situ adalah umat mainstream yang moderat, yang tidak liberal, sekular, pluralis, “sesat”, dan juga tidak pula berpaham rejeksionis (menolak Pancasila dan negara-bangsa) dan teroris. Oleh karena itu terdapat eksklusi atau penegasian terhadap umat Islam yang dianggap sekular, liberal, pluralis, dan juga yang dianggap sebagai aliran “sesat”, dan berpaham rejeksionis dan teroris.

1 Penulis (Moch Nur Ichwan) ikut hadir dalam acara tersebut.

Di bawah kita akan lihat bahwa sayap semi-rejeksionis sudah masuk dalam MUI.

Sejak semula MUI dilahirkan sebagai organisasi ulama yang konservatif. Oleh karena itu, konservatisme di lingkungan MUI bukanlah hal baru. Arah baru yang menentukan adalah saat MUI mengeluarkan fatwa mengenai haramnya pluralisme, liberalisme and sekularisme agama (2005). Ini bukan hanya menjadikan MUI lebih konservatif, tetapi juga lebih puritan (Ichwan 2013). Kecenderungan konservatif dan puritan ini tidak hanya terjadi di kalangan MUI pusat di Jakarta, tetapi juga di dalam MUI di daerah-daerah. Menurut Gillespie (2007), Fatwa MUI tentang haramnya pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama ini muncul karena adanya tiga faktor yang saling terkait, yaitu (1) upaya MUI untuk mendefinisikan kembali perannya dalam lingkungan yang berubah dengan cepat; (2) upaya untuk merespon cepatnya perubahan yang dialami MUI dengan relevan, dan (3) sebagai fatwa yang lahir dari rasa frustrasi atas dominasi pemikiran Islam neo-modernis lebih dari seperempat abad di Indonesia.

Dalam artikelnya yang merupakan hasil penelitian antara 2008-2012, Ichwan (2013) menyebut arah baru ini sebagai pemahaman “Islam moderat puritan” (*puritanical moderate Islam*). Yang dia maksud dengan Islam moderat puritan adalah pemikiran dan praktik keislaman yang pada dasarnya bersifat moderat yang diwarnai oleh sejumlah aspek dari ajaran puritan yang menekankan purifikasi akidah dari keyakinan syirik dan keyakinan-keyakinan yang menodai agama, heterodoks, sesat, dan mengakibatkan pemurtadan, juga liberalisme, sekularisme, pluralisme (terutama dalam pengertian relativisme agama); mengadopsi orientasi hukum yang lebih ketat dalam ibadah; lebih sensitif terhadap isu moralitas, seperti pornografi, pornoaksi dan perjudian, yang didefinisikan sebagai *munkarāt* (kemungkaran); lebih sadar pada kepentingan politik umat Islam; dan mendukung pengembangan ekonomi berbasis-syariah dan pasar halal, tetapi pada saat yang sama mengakui bahkan mendukung negara-bangsa Indonesia yang

secara ideologis tidak mengadopsi negara Islam.² Istilah ini menunjukkan adanya proses puritanisasi teologis, legal, dan moral, tetapi dalam konteks moderasi Islam.

Apakah kondisi kontemporer setelah penelitian Ichwan (2013) di atas mengubah arah MUI lebih jauh? Di bawah ini akan kita lihat bahwa pada dasarnya MUI masih tetap mengembangkan wacana keislaman yang moderat puritan, tetapi dengan masuknya sejumlah tokoh semi-rejeksionis dan munculnya gerakan 212, terdapat dinamika kontestasi internal MUI antara sayap aksepsionis yang menerima negara-bangsa NKRI, termasuk ideologi Pancasila, dan kelompok semi-rejeksionis, yang pada dasarnya menolak penafsiran negara-bangsa NKRI dan Pancasila yang dominan, dan mengembangkan penafsiran NKRI bersyariah dan penekanan pada sila pertama (Ketuhanan yang Maha Esa) atas sila-sila lainnya dari Pancasila. Ini yang membedakan kelompok semi-rejeksionis ini dari kelompok rejeksionis. Berbeda dari sayap mainstream MUI, sayap semi-rejeksionis ini lebih kental aspek aktivisme Islamisnya.

SAYAP BARU: SEMI-REJEKSIONIS

Arah baru MUI itu tampak dalam pengakomodasian (inklusi) terhadap kelompok umat yang secara teologis puritan, dan secara politik “semi-rejeksionis”, yang kemudian memunculkan sayap baru MUI. Sayap “semi-rejeksionis” tidak menolak Pancasila, konsitusi negara (UUD 1945), NKRI dan Bhineka Tunggal Ika, tetapi menolak interpretasi resmi negara dengan mengembangkan interpretasi Islamis terhadap Pancasila dan

2 Ini mengasumsikan bahwa ideologi moderat tidaklah tunggal. Moderasi adalah skop yang luas. Jika ada klasifikasi ideologis kanan, kiri, dan tengah, maka yang tengah ini ada yang dekat ke kiri, ada yang dekat ke kanan, dan ada juga yang ada di antara keduanya. Bisa jadi pula, di antara keduanya ada posisi-posisi moderat lainnya. NU dan Muhammadiyah sama-sama disebut sebagai organisasi Islam moderat, tetapi karakter mereka berbeda, yang pertama moderat tradisional dan kedua moderat puritan. Moderasi MUI lebih dekat kepada moderasi Muhammadiyah dan kelompok-kelompok modernis yang lebih bernuansa puritan daripada NU yang lebih akomodatif terhadap tradisi, kendentipun representasi NU dalam MUI cukup besar dan mendudukan posisi-posisi penting.

ketiga pilar bangsa itu dengan mendukung gagasan “Indonesia atau NKRI bersyariah”. Pancasila ditekankan pada sila pertamanya yang dipahami sebagai tauhid, bukan syirik. Ini bukan hanya interpretasi, tetapi juga tujuan yang diimajinasikan dan program-program menuju kepada Indonesia bersyariah. Ini adalah *imagined state* yang hanya dapat terwujud dengan kepemimpinan Islam dalam politik, ekonomi, sosial, dan budaya.

Hal ini dapat kita lihat dalam kepengurusan MUI pusat dan daerah. Sejak 2000, dan lebih intensif sejak 2005, terdapat upaya bersih-bersih MUI dari pengurus yang dianggap mempunyai pemikiran liberal, sekular, dan pluralis. Sebaliknya, terdapat inklusi terhadap sejumlah tokoh semi-rejeksionis, dan ini membentuk sayap baru MUI, seperti KH Cholil Ridwan, dan belakangan Zaitun Rasmin dan Bahtiar Nasir, yang dalam kepengurusan 2015-2020 menduduki posisi-posisi penting dalam MUI, yakni masing-masing sebagai salah satu Anggota Dewan Pertimbangan, Wakil Sekretaris Jenderal dan Wakil Sekretaris Dewan Pertimbangan MUI Pusat. KH Cholil Ridwan, misalnya, walau pernah dulu dalam suatu kesempatan menyatakan penolakannya untuk hormat kepada bendera merah putih, tapi belakangan pada kesempatan lain dia mengatakan Pancasila dan Islam tidak perlu dibenturkan, karena pembentukan Pancasila telah sesuai dengan asas Islam. Bahkan dia menganggap bahwa Pancasila adalah produk Islam lokal yang ada di Indonesia.

“Pancasila adalah [produk] Islam lokal yang ada di Indonesia, sehingga ini sangat disayangkan jika ada yang berpendapat Pancasila menyalahi Islam. Ini seperti ada perang ideologi.” (*Santri News*, 1 Juni 2016).

Namun dalam kesempatan lain dia juga mengatakan bahwa Pancasila (dan demokrasi) itu seperti perahu, jika sudah sampai pada pulau yang diinginkan, yakni NKRI yang menerapkan syariah, maka perahu tidak lagi diperlukan (*VOA Islam*, 6 Juni 2011). Ini juga argumentasi yang dipergunakan oleh Zaitun Rasmin dan Bahtiar Nasir.

Sempat pula muncul sayap “rejeksionis” yang menolak ideologi negara, sistem pemerintahan dan negara-bangsa NKRI, yakni Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pernah ada anggota HTI di kepengurusan MUI pusat, yakni Muhammad al-Khattath, sebelum dia dikeluarkan baik dari MUI maupun HTI. Di sejumlah MUI daerah terdapat juga anggota HTI, seperti MUI Banten dan Yogyakarta. Adapun rejeksionisme parsial biasanya menolak Pancasila dan/atau UUD 1945, tapi tidak menolak negara-bangsa (NKRI) dan Bhineka Tunggal Ika. Tetapi, kelompok rejeksionis ini belum mampu memengaruhi wacana keagamaan MUI secara umum, walau mereka cukup aktif dalam mendiseminasi gagasan khilafah dalam forum-forum MUI. Setelah pelarangan HTI oleh pemerintah, sayap ini hilang, setidaknya di MUI pusat.³

Memang, dalam kepengurusan 2015-2020, terdapat juga inklusi terhadap beberapa tokoh yang selama ini dikenal sebagai “liberal”, yakni Prof. Nazaruddin Syamsuddin dan Prof. Azyumardi Azra, keduanya sebagai wakil ketua Dewan Pertimbangan; Dr. Abdul Moqsith Ghazali, pernah menjadi koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagai wakil ketua Komisi Hubungan Antaragama; Dr. phil. Syafiq Hasyim, pernah menjadi direktur eksekutif International Center for Islam dan Pluralism (ICIP), sebagai wakil ketua Komisi Luar Negeri dan Kerjasama Internasional, dan Dr. Zastrow al-Ngatawi, budayawan NU, sebagai sekretaris Komisi Pembinaan Seni Budaya Islam. Di antara mereka masuk dalam buku *50 Tokoh Liberal Indonesia*. Berbeda tokoh-tokoh semi-rejeksionis di atas, tokoh-tokoh liberal tersebut tidak mewarnai keputusan-keputusan, tausiyah dan fatwa MUI, kecuali dalam hal tertentu Nazaruddin Syamsuddin pasca-Aksi Bela Islam 2016. Perekrutan mereka seakan hanya menjadi semacam kamuflase saja, agar MUI tidak dikritik berubah menjadi radikal.

Dalam kaitannya dengan negara, tampak bahwa MUI mencoba menciptakan ruang negosiasi yang lebih luas dalam

3 Kami mendapatkan informasi bahwa anggota HTI di MUI daerah pun dinonaktifkan. Namun kami belum dapat melakukan konfirmasi.

interaksinya dengan negara, terutama setelah munculnya sayap baru di atas. Jika dikaitkan dengan “teori kue bika” HAMKA, ketua MUI pertama, bahwa MUI itu seperti kue bika, kalau terlalu panas api di atasnya akan gosong bagian atasnya, dan kalau terlalu panas di bawah akan gosong bagian bawahnya, maka tampaklah bahwa selama ini kue bika itu telah gosong bagian bawahnya, karena lebih cenderung ke bawah. Dalam pengertian lain, setelah lama menjadi *kbādim al-ḥukūmah* (abdi pemerintah) —walau hal ini selalu dibantahnya— kini MUI menjadi *kbādim al-ummah*, menjadi representasi dan penyambung lidah umat (Ichwan 2005).

Perekrutan sayap baru dan kembalinya sayap liberal tersebut tampaknya dimotivasi dari adagium yang sering dikutip oleh K.H. Ma’ruf Amin, yakni “melunakkan yang terlalu keras, dan mengeraskan yang terlalu lunak” dalam kaitannya dengan ormas atau gerakan Islam. MUI pada satu sisi berusaha melunakkan kelompok-kelompok Islam garis keras atau radikal, dan pada sisi yang lain berusaha mengeraskan kelompok-kelompok Islam yang dianggap terlalu lunak.

Apakah karakter MUI sebagai organisasi yang mengembangkan paham dan praktik keislaman moderat puritan ini masih relevan setelah adanya gerakan Aksi Bela Islam dan kemudian gerakan 212? Ini memerlukan penelitian tersendiri yang lebih mendalam. Namun, sejauh penelitian kami ini, dan sampai saat ditulisnya penelitian ini (2019), karakter ini masih valid, yakni MUI mengembangkan pemahaman keislaman moderat puritan, namun lebih mempunyai kecenderungan aktivisme. Hal ini tidak terlepas dari dua faktor. Pertama, secara internal sayap baru semi-rejeksionis dan rejeksionis cukup, dan dalam beberapa kasus sangat aktif dalam merespons isu-isu menyangkut kepentingan umat Islam. Kedua, secara eksternal terdapat Pilkada yang melibatkan calon Muslim dan non-Muslim, dan statemen yang dianggap menodai Alquran dan menghina ulama oleh calon gubernur non-Muslim, Basuki Cahaya Purnama (Ahok).

Keterlibatan MUI terlihat terutama dalam mengeluarkan “Pendapat dan Sikap Keagamaan” terhadap pernyataan Basuki Cahaya Purnama (Ahok), Gubernur DKI Jakarta pada saat itu, di Pulau Seribu pada 27 September 2016, “*Dibohongin pakai surat Al-Maidah 51*”. MUI menyatakan bahwa pernyataan ini merupakan penodaan terhadap Alquran, dan penghinaan terhadap ulama dan umat Islam. “Menyatakan bahwa kandungan surah Al-Maidah ayat 51 yang berisi larangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin adalah sebuah kebohongan, hukumnya haram dan termasuk penodaan terhadap Alquran. Menyatakan bohong terhadap ulama yang menyampaikan dalil surah Al-Maidah ayat 51 tentang larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin adalah penghinaan terhadap ulama dan umat Islam.”⁴ MUI terlibat dalam pemberian legitimasi gerakan Aksi Bela Islam dan kemudian Gerakan 212 awal, tapi tidak dalam gerakan-gerakan lanjutannya. Ada beberapa anggota atau pimpinannya yang terlibat, walau tidak secara institusional. Tetapi terdapat konflik kepentingan di sini, karena meskipun mereka tidak mengatasnamakan MUI, mereka tetap dipandang oleh publik sebagai representasi MUI juga.

MUI, Pancasila, dan Negara-Bangsa

Apakah munculnya sayap baru yang semi-rejeksionis ini mengubah arah MUI untuk mengembangkan wacana semi-rejeksionis pula? Sikap MUI terhadap Pancasila dan negara-bangsa, misalnya, tercantum dalam Keputusan Ijtima’ Ulama 2003. Dalam salah satu pertimbangan Keputusan dikatakan:

“Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diproklamasikan pada tanggal 17 Agustus 1945 yang mempunyai falsafah Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945 dan tujuan negara sebagaimana dinyatakan dalam Pembukaan Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 adalah merupakan Rahmat Allah SWT dan hasil perjuangan seluruh bangsa Indonesia.”

⁴ <http://mui.or.id/index.php/2016/11/13/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/>; diakses 30 Januari 2019.

Dalam Keputusan tersebut dikatakan bahwa NKRI adalah kesepakatan bangsa Indonesia sebagai ikhtiyar untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama dan bersifat mengikat seluruh elemen bangsa, termasuk umat Islam. Selain itu dikatakan bahwa “Pendirian NKRI adalah upaya final bangsa Indonesia untuk mendirikan negara di wilayah ini.”

Selain itu hal ini juga tampak dalam pernyataan Sekretaris Jendral MUI, Anwar Abbas, terkait dengan HTI yang ingin mengganti sistem pemerintahan dengan khilafah. Dia mengatakan:

“Kalau seandainya seperti itu [mengganti sistem pemerintahan dengan khilafah], kita keberatan. Karena bagi MUI masalah NKRI sudah final, masalah falsafah bangsa Pancasila sudah final. Jadi, kalau ada pihak-pihak yang ingin mengubah NKRI kita tidak setuju.” (Solo Pos, 20 Juli 2017).

Wacana dan sikap resmi MUI terhadap isu negara-bangsa terefleksikan dalam keputusan-keputusan dan fatwa-fatwanya. Apa yang dikatakan Anwar Abbas tersebut sejalan dengan keputusan-keputusan MUI. Di antara keputusan dan fatwa itu dilahirkan dalam Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa MUI, yang diadakan setiap tiga tahun, dan juga dalam Musyawarah Nasional (Munas) yang diadakan setiap lima tahun. Dalam Ijtima’ Ulama dan Munas itu terdapat komisi *Masā’il Asāsīyyah Waṭaniyyah* (persoalan fundamental kenegaraan) yang membahas tentang isu-isu kenegaraan. Di sinilah keputusan-keputusan dan fatwa-fatwa MUI tentang isu politik kebangsaan itu muncul.

Untuk melihat tren mutakhir MUI terkait negara-bangsa, tulisan ini akan membatasi diri pada fatwa *Masā’il Asāsīyyah Waṭaniyyah* Ijtima’ Ulama 2018 di Banjarbaru, di mana salah satu penulis (Ichwan) hadir sebagai peninjau dan hadir juga dalam komisi ini. Dalam komisi ini terdapat tiga pembahasan tentang isu kebangsaan, di samping satu isu pemberdayaan ekonomi umat, yakni: (1) Menjaga Eksistensi Negara dan

Kewajiban Bela Negara; (2) Prinsip-prinsip Ukhuwah Sebagai Pilar Penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia; (3) Hubungan Agama dan Politik dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara (MUI 2018).

Yang menarik adalah, kendatipun adanya unsur semi-rejeksionis di dalam MUI, keputusan Ijtima' Ulama 2018 yang dihasilkan komisi *Masā'il Asāsiyyah Waṭaniyyah* sangatlah jauh dari gambaran rejeksionis. Hal ini terlihat dalam butir-butir keputusan yang terkait dengan tema "Menjaga Eksistensi Negara dan Kewajiban Bela Negara". Ada setidaknya tiga poin dari enam poin yang penting disebut di sini, yakni poin 1, 2, dan 4. Dalam poin 1 dikatakan bahwa "Eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sebagaimana dinyatakan dalam Pembukaan maupun Batang Tubuh Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, pada hakekatnya adalah wujud perjanjian kebangsaan (*al-miṣāq al-waṭani*) yang berisi kesepakatan bersama (*al-mu'ābadab al-jamā' iyyah*) bangsa Indonesia."

Di sini MUI memberikan justifikasi teologis bahwa NKRI adalah perjanjian kebangsaan (*al-miṣāq al-waṭani*) yang di dalamnya terdapat kesepakatan bersama (*al-mu'ābadab al-jamā' iyyah*). Dalam draf awal yang diajukan MUI, rumusannya semula adalah *miṣāqan ghalīdhan* (perjanjian luhur), tetapi dikritik beberapa ulama kalau konteksnya tidak tepat, karena istilah itu berkenaan dengan hubungan perkawinan. Tampaknya MUI menggunakan istilah *miṣāqan ghalīdhan* hanya dalam makna kebahasaan saja, bahwa NKRI itu adalah perjanjian luhur bangsa Indonesia. Penggunaan istilah *al-mu'ābadab al-jamā' iyyah* merujuk kepada ayat-ayat tentang wajibnya menaati kesepakatan bersama (QS. Al-Isra' (17): 34; Al-Nahl (16): 91). Selain itu juga ditekankan bahwa perjuangan kemerdekaan itu melalui serangkaian perjuangan panjang yang dilakukan oleh para pejuang, "terutama para ulama dan umat Islam dari generasi ke generasi demi mengikhtikarkan terwujudnya tata aturan yang menjamin terpeliharanya keluhuran agama serta kesejahteraan bagi penduduk negara-bangsa ini."

Perjanjian kebangsaan di atas ditegaskan kembali dalam poin 2, bahwa perjanjian kebangsaan itu bentuk NKRI berdasarkan Pancasila yang sila pertamanya menjiwai sila-sila lainnya. Hal ini dikatakan sebagai menegaskan “religiusitas dan ketauhidan”. Dengan logika seperti itu, maka perjanjian itu “secara syar‘i mengikat seluruh elemen bangsa yang wajib dipelihara dan dijaga” dari segala upaya untuk mengubahnya. Sebagaimana poin sebelumnya, ini masih merujuk kepada kewajiban taat kepada kesepakatan bersama, di samping juga dianggap sebagai manifestasi kecintaan kepada negara dan bangsa (*ḥubb al-waṭṭan*) yang merupakan bagian dari keimanan. Dalam bagian ini juga diniscayakannya “bela negara untuk mempertahankan eksistensi NKRI dengan memperkokoh karakter bangsa dan pilar-pilar kebangsaan” demi terwujudnya kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik, demi memperoleh ridha Allah SWT dan terwujudnya masyarakat yang berkualitas (*khairu ummah*). Hal ini tentu merujuk kepada ayat tentang *balad^{um} thayyibat^{um} wa rabb^{um} ghaḥūr* (QS. Saba’ [34]: 15) dan *khairu ummah* (QS. Ali ‘Imran [3]: 110).

Tema “Prinsip-prinsip Ukhuwah Sebagai Pilar Penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia” juga sangat jauh dari kesan rejeksionis. Tema ini menekankan *ukhuwwah Islāmiyyah* (persaudaraan yang rukun antar sesama Muslim), *ukhuwwah waṭṭaniyyah* (antar sesama anak bangsa), dan *ukhuwwah insāniyyah* (antar sesama manusia). Di antara ketiganya, yang relevan disinggung di sini adalah *ukhuwwah waṭṭaniyyah*. Dari empat hal pokok *ukhuwwah waṭṭaniyyah* dapat diringkas menjadi dua, yakni ideologi negara dan kewargaan (*citizenship*). Terkait ideologi negara dikatakan bahwa Pancasila sebagai dasar, falsafah dan ideologi berbangsa dan bernegara.

Pancasila sebagai dasar, falsafah dan ideologi berbangsa dan bernegara merupakan tali pengikat seluruh warga bangsa dalam menjalin relasi antar sesama warga bangsa. Pancasila bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. Orang yang menegakkan nilai-

nilai Pancasila sudah selayaknya menjadi orang yang mempunyai komitmen tinggi terhadap penegakan nilai-nilai keagamaan (MUI 2018, 15).

Yang menarik adalah adanya penjelasan bahwa Pancasila “bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama”. Ini ditegaskan karena adanya kekhawatiran sebagian kelompok Muslim bahwa Pancasila akan dianggap sebagai agama dan menggantikan agama. Ini untuk meyakinkan umat Islam agar dapat menerima Pancasila dengan sepenuh hati.

Adapun terkait kewargaan, terdapat tiga poin (1) komitmen kebangsaan yang meniscayakan hidup berdampingan secara damai dan rukun sebagai sesama anak bangsa; (2) kesetaraan antar warga di depan hukum; (3) pluralitas agama. Dua poin pertama mendukung kewargaan, sedangkan poin ketiga, “pluralitas agama”, yang dipahami sebagai “mengakui eksistensi” agama-agama lain “tanpa mengakui kebenaran” ajaran agama tersebut, kurang —jika tidak— mendukung kewargaan. Ini berbeda dari pandangan pluralisme yang mengakui eksistensi dan kebenaran agama menurut pemeluknya masing-masing. Pandangan ini berpengaruh secara praktis dalam pola hubungan antar agama. MUI dikenal dengan fatwanya tentang haramnya mengikuti ritual Natal dan ritual-ritual agama lainnya, dan dalam praktiknya diharamkan pula memakai pakaian non-Muslim walau itu tidak terkait dengan ritual, tetapi budaya, seperti pakaian Santa Klaus. Bahkan fatwa MUI itu sering digambarkan dengan haramnya mengucapkan selamat Natal atau selamat keagamaan lainnya.

Tema ketiga, “Hubungan Agama dan Politik dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara”, adalah bagian yang paling penting, karena merefleksikan teologi politik MUI. Dari delapan poin, ada dua hal yang relevan disinggung di sini. Pertama, Islam *kāffab*, tetapi tidak meniscayakan penyatuan agama dan negara (*dīn wa daulah*) dalam bentuk “negara Islam”, tetapi penyatuan antara agama dan politik (*dīn wa*

siyāsab). Islam yang bersumber dari wahyu merupakan ajaran yang komprehensif (*kāffab*), memiliki tuntunan kebajikan universal (*syumūliyyah*) dan meliputi seluruh aspek kehidupan (*mutakāmil*), namun berhenti pada pernyataan “Islam menolak pandangan dan upaya yang memisahkan antara agama dan politik,” bukan “agama dan negara”. Kedua, pernyataan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dibentuk dengan kesepakatan menempatkan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama dalam dasar bernegara. Dengan pernyataan ini yang dimaksudkan bahwa “seluruh aktivitas politik kenegaraan harus dibingkai dan sejalan dengan norma agama.”

Jika kita lihat perkembangan wacana MUI, maka periode dari 2000 sampai dengan 2015 adalah periode puritanisasi MUI, yang ditandai dengan munculnya fatwa-fatwa, keputusan-keputusan, dan tausiyah-tausiyah tentang aliran-aliran sesat, haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme keagamaan, “halalisasi” makanan, obat-obatan dan produk-produk lain, “syariatisasi” ekonomi, bisnis dan ruang publik. Sejak 2015, tampak MUI, di samping tetap melanjutkan kecenderungan sebelumnya, mulai berorientasi pada “agamaisasi politik”, dalam pengertian penyatuan *dīn wa siyāsab*. Hal ini bermula dari efek politik elektoral 2014, di mana banyak pengurus penting MUI mendukung pasangan calon presiden yang kalah, dan dilanjutkan dengan politik elektoral DKI Jakarta yang kental nuansa politik keagamaannya yang kemudian berlanjut dengan munculnya gerakan 212 yang menyatukan bukan hanya gerakan-gerakan Islamis dengan berbagai variannya (salafi, tahriri, tarbawi/ikhwani, “nahi-munkari”/FPI), tetapi juga massa Muslim “mengambang” (non-afiliasi) dan “terambangkan” (terafiliasi, tapi dalam isu tertentu, khususnya kasus Ahok, mengikuti organisasi atau gerakan lain (GNPF; Ichwan 2016). Hal ini tampak dalam Ijtima’ Ulama’ 2018 di Banjarbaru, yang kemudian melahirkan beberapa keputusan *Masā’il Asāsīyyah Wathaniyyah* sebagaimana di atas.

DINAMIKA PUSAT DAN DAERAH: MUI DAN “ULAMA MUI”

Apakah perkembangan yang terjadi di MUI Pusat itu juga terefleksikan pada MUI daerah? MUI selain di tingkat nasional (di Jakarta) terdapat juga di tingkat provinsi dan kabupaten/kota. Di beberapa daerah tertentu, MUI juga ada di tingkat kecamatan. Sebagaimana dalam kasus Gerakan 212, maka perlu dipilah antara MUI dan “ulama MUI”, yang mengasumsikan bahwa keduanya adalah entitas berbeda, namun tidak dapat dipisahkan. Untuk kepentingan analisis, pemilahan ini penting agar jelas persamaan atau perbedaan sikap keduanya. Ulama MUI tidak selalu bertindak sesuai dengan garis kebijakan MUI. Dari jumlah total keseluruhan responden dalam penelitian ini yaitu 450 orang dengan rincian 30 ulama setiap kota, jumlah ulama yang tergabung dalam lembaga MUI ada 84 orang atau 18,67 persen. Kita akan membahas karakteristik ulama MUI daerah berdasarkan data kuantitatif dan kualitatif yang diambil pada September–November 2018 di 15 kota di Indonesia.

Paparan berikut ini akan terbagi dalam empat bagian berdasarkan dimensi yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu dimensi pro-sistem, anti kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan, tetapi sebelumnya akan diuraikan mengenai MUI dan komposisi ulama anggota MUI secara nasional serta kriteria mereka berdasarkan dimensi yang diukur dengan melihat tingkat penerimaan ulama dari MUI akan konsep negara-bangsa berdasarkan hasil penelitian kuantitatif yang dikuatkan dengan hasil penelitian kualitatifnya.

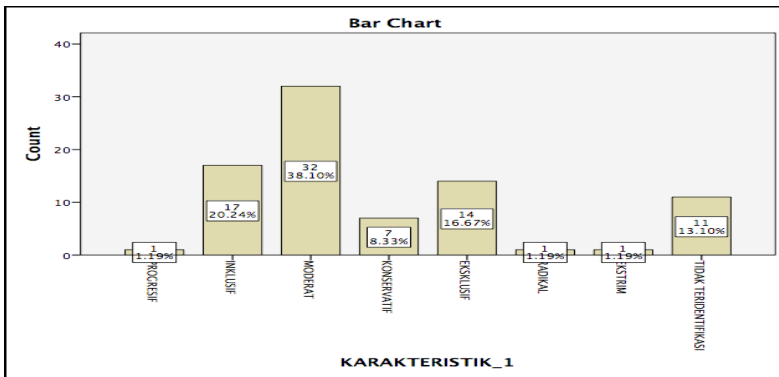
Seperti halnya MUI pusat, ulama MUI daerah adalah ulama dari organisasi keagamaan *mainstream* seperti NU, Muhammadiyah, DDII dan organisasi keagamaan *mainstream* lokal di masing-masing kota. Misalnya, sebagian elit organisasi MUI kota Padang berafiliasi dengan PERTI, sebuah ormas keagamaan *mainstream* yang mempunyai pengaruh kuat pada isu publik terkait keislaman, sosial kemasyarakatan dan politik lokal (Ulinuha 2019). Agak berbeda dengan di daerah lain di Indonesia, di Aceh MUI ada MUI, tetapi MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama), yang merupakan transformasi dari

MUI sejak 2001, tapi fungsi dan perannya tidak jauh berbeda dengan MUI. Bedanya, MUI adalah organisasi masyarakat, sedangkan MPU adalah bagian dari lembaga pemerintahan (Ichwan 2019). Di semua daerah yang diteliti, tidak ada ulama dari golongan minoritas Ahmadiyah dan Syiah yang tergabung dalam MUI. Hal ini bisa dipahami karena Ahmadiyah dan Syiah dianggap sesat oleh MUI. Namun, ada sejumlah daerah yang mengakomodasi dalam kepengurusan mereka representasi dari LDII (yang pada masa Orde Baru dianggap sesat, yang kemudian dinyatakan kembali ke jalan yang benar (*ruju' ilā al-ḥaq*) dan HTI, organisasi transnasional yang bercita-cita mendirikan khilafah global.⁵

Arah baru MUI yang berubah sejak runtuhnya Orde Baru tercermin dalam hasil penelitian kami mengenai tingkat penerimaan ulama MUI terhadap negara-bangsa di 15 kota. Dari 84 anggota MUI, terdapat 57 ulama (67,86 persen) yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis), 16 ulama (19,05 persen) menolak (rejeksionis) dan 11 ulama (13,01 persen) tidak teridentifikasi. Jika dibandingkan dengan angka ulama rejeksionis dalam skala nasional (yaitu dengan menggabungkan ulama MUI dan ulama lain yang tidak bergabung dalam MUI), maka persentase ulama rejeksionis yang berafiliasi pada MUI lebih tinggi. Di tingkat nasional terdapat 16,44 persen ulama rejeksionis, dan persentase tidak teridentifikasi sebesar 11,78 persen. Data ini menunjukkan bahwa persentase ulama MUI yang menolak negara-bangsa (rejeksionis) lebih tinggi dari persentase ulama rejeksionis secara umum secara nasional. Ini adalah sayap baru ulama dalam MUI yang bukan hanya ada di MUI Pusat tetapi juga ada di MUI Daerah.

5 Di dalam kepengurusan MUI pusat terdapat tokoh LDII, yaitu Hasyim Nasution. Ulama LDII dan HTI juga terdapat di kepengurusan MUI Banten dan Yogyakarta. Penulis mengidentifikasi keberadaan mereka terutama ketika mengikuti pertemuan MUI yang dihadiri oleh perwakilan-perwakilan daerah. Namun, keberadaan ulama HTI dalam tubuh MUI menjadi kabur setelah pelarangan HTI oleh pemerintah tahun 2017.

Lebih terperinci lagi, secara umum, mayoritas ulama MUI masuk dalam kategori moderat, yaitu sejumlah 32 orang, inklusif 17 orang, progresif 1 orang, eksklusif 14 orang, konservatif 7 orang, radikal 1 orang, ekstrim 1 orang, sedangkan 11 sisanya tidak teridentifikasi karakteristiknya (dari 84 ulama MUI yang disurvei). Pilihan menjadi moderat sedikit banyak dipengaruhi oleh usia dari anggota MUI yang rata-rata di atas 50 tahun, dan ini sejalan dengan hasil kuantitatif nasional yang menunjukkan bahwa ulama berusia di atas 50 tahun ada kecenderungan semakin akseptif dan moderat, bukan inklusif apalagi progresif. Hal ini bisa dilihat dalam diagram batang berikut ini:



Sikap anggota MUI, ketika dibagi lebih rinci berdasarkan 4 dimensi, maka ditemukan bahwa mereka secara umum pro-sistem, mendukung NKRI dengan Pancasila sebagai dasarnya. Dari 84 orang anggota MUI dalam penelitian ini, 79 orang (94,05 persen) pro-sistem, sisanya 5 orang (5,95 persen) tidak pro-sistem. Ide tentang NKRI dan Pancasila hampir tak tergoyahkan dalam MUI. Ketua MUI NTT, Abdul Kadir Makarim, misalnya, mengatakan:

“Pancasila tidaklah bertentangan dengan Islam.... Kita terlalu banyak buang waktu memperdebatkan Pancasila sebagai ideologi bangsa. Akhirnya ideologi lain masuk. Lebih baik kita fokus bicara soal kemiskinan, pengangguran, dan persoalan yang melilit NTT” (Victory News, 5 Juni 2017).

Sikap pro-sistem dari ulama MUI ini tidak mengherankan, karena sebagian besar dari golongan Muslim *mainstream* yang memang mempunyai *track record* mendukung sistem pemerintahan yang sah. Sikap pro-sistem ini tercermin dalam sikap MUI saat pemerintah mengeluarkan kebijakan yang berkaitan dengan kelangsungan hidup masyarakat Muslim, seperti vaksinasi Rubella pada tahun 2018 yang lalu, saat masih terjadi pro dan kontra antara haram tidaknya vaksinasi tersebut karena bahan pembuatnya yang dianggap mengandung unsur babi. Saat akhirnya MUI pusat mengeluarkan fatwa bolehnya vaksinasi tersebut atas dasar kedaruratan, MUI di daerah-daerah yang juga mengeluarkan sikap serupa. Sikap MUI yang ini mendapatkan kritikan dari ulama-ulama lain yang tidak tergabung dalam MUI, seperti misalnya seorang ulama di Ambon yang menyatakan MUI merupakan kepanjangan kekuasaan saja, karena ulama tersebut melihat bahwa alasan kedaruratan yang dijadikan alasan bolehnya vaksinasi tersebut (Noor 2019). Hal ini menurutnya mengada-ada karena menurutnya keadaan tidak darurat sama sekali saat ini.⁶

Berbicara mengenai sikap ulama MUI daerah secara umum berpandangan anti kekerasan. Dari 84 orang ulama MUI, ada 81 orang (96,43 persen) yang menolak digunakan cara-cara kekerasan, dan hanya 3 orang (3,57 persen) yang pro-kekerasan. Dalam praktiknya, MUI sebenarnya banyak terlibat dalam usaha-usaha pencegahan kekerasan dan terorisme. Misalnya saja kasus di Solo, MUI bersama-sama dengan NU dan Muhammadiyah ikut berperan aktif dalam program pemerintah menangkal radikalisme di masyarakat, organisasi keagamaan dan majelis taklim. Keterlibatan mereka terbukti efektif menjangkau masyarakat sampai lapisan paling bawah (Hasan & Aijudin 2019). Walaupun MUI secara umum anti-kekerasan, sejumlah fatwa MUI dijadikan justifikasi bagi sekelompok

6 Ini sebenarnya adalah kesalahpahaman tentang konsep darurat. Ulama MUI lokal ini memahaminya sebagai darurat dalam masyarakat, sedangkan yang dimaksud darurat dalam fatwa MUI pusat itu adalah bahwa belum ditemukan vaksin alternatif yang tidak mengandung unsur babi. Kondisi tidak adanya alternatif vaksin yang halal inilah yang disebut darurat.

umat Islam untuk melakukan tindakan kekerasan. Misalnya, fatwa MUI tentang Ahmadiyah (2005) dijadikan justifikasi bagi kelompok tertentu untuk melakukan persekusi atau kekerasan kepada mereka. Bagi kelompok Ahmadiyah, fatwa MUI justru jadi pemicu banyaknya kekerasan yang mereka alami pasca-Orde Baru (Noor 2018).

Selama masa kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono, MUI seperti mendapatkan kesempatan untuk menjadi semakin konservatif. SBY secara eksplisit mengungkapkan dukungannya bahwa dalam masalah aliran sesat, pemerintahnya berada di belakang MUI. Bisa dikatakan bahwa MUI saat itu dipakai oleh rezim penguasa sebagai penopang kepentingan politik keislaman mereka. Ada simbiosis mutualisme antara MUI dan penguasa. Di satu sisi penguasa mendapat pemerintah yang stabil dan di satu sisi MUI dapat memperjuangkan agenda mereka terhadap kelompok minoritas Islam yang mereka labeli sesat, dan Islamisasi Indonesia secara umum (Hasyim 2015a, 251).

Sikap intoleran MUI terhadap aliran atau kelompok minoritas Islam yang berbeda dari pemahaman keislaman Sunni terkonfirmasi dalam hasil survei nasional kami. Dari 84 orang ulama MUI, terdapat 22 orang (26,19 persen) anggota MUI yang tidak toleran, meskipun sebagian besar dari mereka, yakni 62 orang (73,81 persen) toleran. Lebih rinci lagi, sikap tidak toleran kepada sesama Muslim yang dianggap sesat oleh fatwa MUI lebih tinggi jika dibandingkan dengan toleransi kepada non-Muslim.

Situasi sulit untuk memperkuat pluralisme Islam di Indonesia disebabkan oleh monopoli interpretasi Islam dan pembuatan fatwa oleh satu kelompok. Untuk konteks Indonesia, Sunni lah yang memonopoli interpretasi Islam. Dengan mengasumsikan peran keseluruhan perwakilan dari Organisasi Muslim, MUI bertindak sebagai wasit Islam arus utama di Indonesia dan meminggirkan gerakan minoritas Muslim di pinggiran (Hasyim 2015b, 493).

Terkait dengan dimensi pro-kewargaan, dari 84 ulama MUI, terdapat 57 orang (67,86 persen) yang pro-kewargaan, sedangkan selebihnya (27 orang atau 32,14 persen) tidak pro-kewargaan. Seiring dengan pandangan ulama lainnya secara nasional, jumlah ulama MUI yang tidak pro-kewargaan juga cukup tinggi, yaitu lebih dari 32 persen. Sikap ini, menurut analisis kami, dipengaruhi juga oleh sikap yang diambil oleh MUI pusat. Ini menunjukkan bahwa MUI di daerah lebih banyak menjadi kepanjangan tangan dari fatwa, sikap dan pandangan MUI pusat, walaupun kadangkala dalam isu tertentu MUI di daerah berinisiatif mengambil tindakan sesuai konteks lokal mereka tanpa menunggu rekomendasi MUI pusat, atau bahkan membuat fatwa sendiri yang berseberangan dengan fatwa MUI pusat, seperti fatwa tentang Syiah di Jawa Timur.

Kasus Ahok juga mencerminkan rendahnya sikap kewargaan MUI. MUI pusat menyatakan bahwa Ahok memang menista agama, dan hal ini menjadi penggerak bagi MUI di daerah dan juga umat Islam di Indonesia untuk melakukan aksi-aksi bela agama mulai dari gerakan 411 hingga gerakan 212 di akhir 2016 dan tahun-tahun setelahnya. Ahok, yang mempunyai identitas non-Muslim dan keturunan Tionghoa, dianggap tidak berhak menjadi seorang gubernur di Jakarta karena Jakarta mayoritas penduduknya adalah Muslim. Pemimpin Jakarta, menurut mereka, harus Muslim juga. Ternyata peristiwa Ahok ini sangat berbekas di benak para ulama dan umat Islam di Indonesia. Bahkan lebih jauh lagi, fatwa MUI yang menyatakan bahwa statemen Ahok menista Alquran dan menghina Ulama mempunyai dampak beruntun. Fatwa itu melahirkan Gerakan Nasional Pembela Fatwa (GNPF) yang kemudian memobilisasi gerakan Aksi Bela Islam. Ini kemudian menjadikan umat Islam seolah terbelah menjadi dua kelompok besar, pembela Islam dan pembela Penista Islam (Nurlaelawati 2019).

Sikap MUI pusat dan MUI Jakarta ini ternyata gaungnya juga sampai daerah, walaupun tidak sekuat di Jakarta. Misalnya, masih ada anggota MUI daerah yang menyatakan bahwa pemimpin

haruslah Muslim karena mayoritas warga negara Indonesia adalah orang Islam. Masih sejalan dengan sikap MUI dalam pro kewargaan, konsep Islam Nusantara yang banyak digaungkan oleh Nahdhatul Ulama mendapatkan tantangan yang cukup kuat dari anggota MUI di beberapa daerah. MUI Sumatra Barat dengan keras menentang Islam Nusantara. MUI kota Padang, secara khusus, menegaskan sikap dengan menyampaikan pernyataan bahwa Islam Nusantara menimbulkan perdebatan dan penafsiran tidak perlu di kalangan umat Islam (Ulinnuha 2019).

Sedangkan respon yang diberikan oleh MUI dalam kaitannya sikap mereka terhadap isu kewargaan di daerah minoritas Muslim bervariasi. Di Nusa Tenggara Timur (NTT), di mana mayoritas masyarakatnya beragama Kristen, baik Protestan maupun Katolik, MUI mengembangkan wacana yang toleran dalam kewargaan. Ketua MUI NTT, Abdul Kadir Makarim, mengatakan dalam forum Sosialisasi Empat Pilar di Gedung DPD RI NTT pada 5 Juni 2017:

“Jangan pernah percaya pada siapa pun yang membawa jargon agama untuk kepentingan apapun. Agama tidak mengajarkan kita untuk berseteru dengan sesama. Kita syukuri kemerdekaan kita dengan hidup damai bersama saudara kita yang seiman maupun saudara dari agama lain” (*Victory News*, 5 Juni 2017).

Di Denpasar, di mana mayoritas masyarakatnya Hindu, MUI Denpasar juga bersikap serupa, hidup berdampingan antaragama secara damai. Ketua MUI Provinsi Bali, H.M. Taufik Asadi mengatakan bahwa program utama MUI yaitu membangun moral yang bersumberkan pada nilai-nilai agama, menjaga hubungan dengan masyarakat baik Muslim maupun non-Muslim, menjaga dan membangun kebersamaan. Masyarakat Bali baginya adalah satu keluarga yang terdiri dari berbagai macam suku dan agama (Kemenag Bali, 1 Januari 2014). Peletakan batu pertama gedung MUI Bali pada 26 Januari 2019 pun dilakukan oleh Gubernur Dr. I Wayan Koster yang beragama Hindu. Dikatakan oleh MUI bahwa gedung tersebut

bukan hanya untuk kepentingan umat Islam. Non-Muslim juga bisa menggunakannya (Bali Ekbis, 5 Mei 2019).

Namun, terkait dengan kewargaan, ini sangat tergantung pada isunya. Isu yang hampir, jika tidak seluruh, MUI baik pusat maupun daerah sama-sama menolak adalah isu LGBT, sekalipun MUI berada di daerah minoritas Muslim. Di Denpasar, MUI menyatakan ketidaksetujuannya atas pelaksanaan Acara Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata di Denpasar yang dimotori oleh Yayasan Gaya Dewata, sebuah yayasan LGBT di Bali, pada 10 Oktober 2018. Menurut mereka, acara tersebut melampaui batas. Karena itulah MUI mendesak kepolisian untuk membatalkan atau membubarkan kegiatan tersebut. Dalam kasus ini, umat Islam tidak ingin berhadapan langsung dengan penyelenggara kegiatan Grand Final Mister dan Miss Gaya Dewata yang mungkin jika dilakukan protes langsung bisa mengundang ketegangan yang serius. MUI menggunakan cara-cara prosedural dengan melakukan desakan kepada kepolisian. Yang menarik adalah bahwa akhirnya kepolisian pun memenuhi tuntutan MUI dengan dibatalkannya acara tersebut (Suhadi 2019, 367). Ini artinya, walaupun MUI representasi minoritas di Denpasar, dan Bali secara umum, tetapi mempunyai kekuatan penekan yang signifikan. Ini tidak terpisahkan dari fakta, meskipun Muslim minoritas di Bali, mereka mayoritas di Indonesia. Sehingga persoalan yang ada di Bali, juga menjadi perhatian bagi Muslim mayoritas di Indonesia.

KESIMPULAN

Pasca-Orde Baru, MUI mengembangkan arah baru yang cukup signifikan, dari menjadi corong pemerintah menjadi corong umat Islam —dari *kbādim al-ḥukūmah* ke *kbādim al-ummah*. Upaya itu bukan sekaligus, tetapi memerlukan waktu yang cukup panjang, dan sejalan dengan proses politik yang terjadi di Indonesia. Secara umum, MUI pasca-Orde Baru secara teologis mengembangkan suatu paham keislaman yang moderat puritan, yang secara umum masuk dalam kategori konservatif, dan

secara politis mengembangkan aktivismenya dalam merespons isu-isu yang dianggap krusial bagi umat Islam. Sejalan dengan arah baru ini, muncul pula sayap baru dalam MUI, yakni sayap semi-rejeksionis yang mendorong MUI memperjuangkan KNRI bersyariah. Sayap rejeksionis yang menolak negara-bangsa dan mendorong MUI memperjuangkan khilafah sempat masuk namun melemah setelah HTI dibubarkan pemerintah.

Sejauh wacana resmi MUI, seperti keputusan dan fatwa, sebagian besar bersifat aksepsionis, yakni menerima ideologi negara dan negara-bangsa, bahkan menganggap Pancasila dan NKRI adalah bentuk final perjuangan umat Islam di Indonesia. Namun, perlu digarisbawahi bahwa wacana resmi adalah satu hal dan wacana non-resmi dan sehari-hari adalah hal lain. Wacana semi-rejeksionis mulai juga menyebar melalui aktor-aktor dan jaringan mereka di dalam MUI. Hal ini tampak dalam diskusi dalam komisi *Mas'alah Asāsiyyah Wathaniyyah* di Ijtima' Ulama 2018 di Banjarbaru. Meskipun mereka belum mampu menggeser wacana aksepsionis yang telah mapan di dalam MUI, sebagaimana terlihat dalam keputusan-keputusan Ijtima' Ulama tersebut, perkembangan dan proses politik yang ada di masa depan dapat saja membalik wacana aksepsionis MUI itu menjadi wacana semi-rejeksionis, atau bahkan rejeksionis. *Wallāhu a'alam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Bali Ekbis, 5 Mei 2019. "Gubernur Koster Letakkan Batu Pertama Pembangunan Gedung MUI Bali." *Bali Ekbis*, <http://baliiekbis.com>
- Bruinessen, Martin van. 1990. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives." *Prisma — The Indonesian Indicator* 49:52-69.
- Gillespie, P. 2007. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism." *Journal of Islamic Studies* 18(2): 202–240. <https://doi.org/10.1093/jis/etm001>
- Hasan, N., & Ajudin, A. 2019. "Islam dan Kekuasaan: menakar Pandangan Ulama Surakarta terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.
- Hasyim, S. 2015a. "Fatwa Aliran Sesat dan Politik Hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI)". *Al-Abkam*, 25(2), 241–266. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2015.25.2.810>
- . 2015b. *Majelis Ulama Indonesia* and pluralism in Indonesia. *Philosophy & Social Criticism* 41 (4–5): 487–495. <https://doi.org/10.1177/0191453714566547>
- Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia" dalam *Sbari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ichwan, Moch Nur. 2005. " 'Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (1): 45-72.
- . 2013. Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy,

- dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, diedit oleh Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS Publishing.
- . 2016. “MUI, Gerakan Islamis, dan Umat Mengambang.” *Ma'arif* 11 (2): 87-104.
- . 2019. “Ulama, Religio-Ethnonasionalisme, dan Negara Bangsa: Kasus Kota Banda Aceh”, dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.
- Kemenag Bali, 1 Januari 2014. “Harmonisasi dalam Masyarakat Heterogen,” <http://bali.kemenag.go.id>
- Majelis Ulama Indonesia (MUI). 2003. *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia 2003*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Majelis Ulama Indonesia (MUI). 2018. *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Vi Tahun 2018*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia (MUI).
- Majelis Ulama Indonesia (MUI), “Penjelasan tentang fatwa pluralisme, liberalisme dan sekularisme Agama,” mui.or.id/wp.../12b.-Penjelasan-Tentang-Fatwa-Pluralisme-Liberalisme-dan-Se.pdf. diakses 13 Februari 2019
- Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pendapat dan Sikap Keagamaan MUI Terkait Pernyataan Basuki Tjahaja Purnama <http://mui.or.id/index.php/2016/11/13/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/>; diakses 30 Januari 2019.
- Mimbar Ulama*, no. 238/xx, June 1998, 29-31.
- Mimbar Ulama*, no. 253, xxi, September 1999, 26-7.
- Mimbar Ulama*, no. 260, xxii, April 2000, 28-9.
- Mimbar Ulama*, no. 265, xxii, September 2000, 32.
- Mimbar Ulama*, no. 269, xxiii, January 2001, 18-20.

- Muzhar, M. Atho'. 1990. "Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988." *Disertasi*. Los Angeles: University of California.
- Noor, N. M. 2018. *Abmadi Women Resisting Fundamentalist Persecution: a Case Study on Active Group Resistance in Indonesia*. Genève: Globethics.net.
- . 2019. "Mempertahankan NKRI: Persepsi dan Pandangan Ulama Ambon terhadap Negara-Bangsa." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia* diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.
- Nurlaelawati, E. 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 dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep.
- Santri News, 1 Juni 2016, "MUI: Pancasila Produk Islam Lokal Indonesia," *Santri News*, <http://santrinews.com>
- Solo Pos, 20 Juli 2017. "Soal Pancasila dan NKRI, MUI Berseberangan dengan HTI," *Solo Pos*, <http://solopos.com>
- Suhadi, S. 2019. "Identitas Muslim dan Negosiasi Kewargaan Lokal di Tengah Menguatnya Politik Kebudayaan Ajeg Bali." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.
- Ulinuha, R. 2019. "Meninjau Kembali Adat Menurun, Syara' Mendaki: Konstruksi Identitas dan Politik Kebangsaan Ulama Kota Padang." dalam *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-*

Kota Indonesia, diedit oleh Ibnu Burdah, Najib Kailani dan Munirul Ikhwan. Yogyakarta: Puspidep Press.

Victory News, 5 Juni 2017, "Bicara Pancasila, Ketuan MUI NTT Menangis Haru," *Victory News*, <http://victorynews.id>

VOA Islam, 6 Juni 2011, "KH. Cholil Ridwan: Demokrasi & Pancasila sebagai Tumpangan Sementara," *VOA Islam*, <http://voa-islam.com>

Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam*, Princeton: Princeton University Press.