

**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 Interreligijs, 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, FRAGMENTASI OTORITAS, DAN IMAJINASI NEGARA-BANGSA:

## Studi Kasus Kota Pontianak

*Sunarwoto*

Ulama sebagai elite agama dan masyarakat telah memainkan peran penting dalam perubahan-perubahan sosial-politik di Indonesia. Mereka bahkan menjadi salah satu pelaku utama terbentuknya negara Republik Indonesia. Gagasan nasionalisme Islam yang dibangun oleh para ulama bisa dilacak jauh sebelum kemerdekaan (Laffan 2002). Setelah kemerdekaan Indonesia pada 1945, mereka tetap menjadi aktor penting perubahan sosial (*agent of social change*). Peneliti seperti Clifford Geertz (1960) dan Hiroko Horikoshi (1987) menunjukkan bahwa selama Orde Baru ulama berperan menerjemahkan gagasan-gagasan modernisasi ke dalam masyarakat Muslim pedesaan di pulau Jawa. Namun, hubungan ulama dan negara tidak selalu seiring sejalan. Dalam catatan sejarah, terdapat ulama yang mengambil sikap oposan dan bahkan kadang harus berbenturan dengan negara. Di masa penjajahan, kita mengenal Haji Rasul, Ahmad Hasan, Zainal Mustafa, dan Isa Anshary yang dikenal luas kritis terhadap pemerintah kolonial (Subhan SD 2000). Di masa setelah kemerdekaan, ulama yang tergabung dalam gerakan Darul Islam (DI) atau Negara Islam Indonesia (NII) seperti

Ajengan Masduki dan Abdullah Sungkar dikenal sangat kritis terhadap negara Indonesia.

Tulisan ini membahas tentang persepsi dan pandangan ulama terhadap negara-bangsa (*nation-state*) dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti demokrasi, toleransi agama, dan kewargaan. Bab ini bertujuan melihat bagaimana ulama membangun persepsi dan pandangan mereka tersebut; apakah faktor-faktor yang membentuk dan mempengaruhinya. Kajian tentang persepsi dan pandangan ulama tentang nasionalisme ini menjadi penting untuk membantu kita memahami peran mereka di tengah perubahan-perubahan besar di bidang politik, budaya, dan teknologi. Para sarjana seperti Dale Eickelman, James Piscatori, dan Jon Anderson, mencatat bahwa kemajuan pendidikan, teknologi komunikasi, dan transportasi telah mengakibatkan terjadinya fragmentasi otoritas agama dan politik (lihat Eickelman dan Piscatori 1996, 131-35; Eickelman dan Anderson 2003 [1999], 1-18). Seturut itu, otoritas tradisional Islam yang biasa disebut ulama mendapat tantangan fragmentasi tersebut. Tak pelak, pandangan semacam ini berakar pada tesis sekularisasi yang meyakini makin runtuhnya peran publik agama. Namun, seperti dicatat Jose Casanova (1994), sejak akhir 1970-an agama justru makin menunjukkan peran publiknya. Terkait dengan ulama, Muhammad Qasim Zaman justru berpandangan bahwa di tengah perubahan-perubahan itu ulama terus menjawab tantangan-tantangan yang datang. Mereka mampu “memperkuat pengaruh, memperluas audiens, memberikan sumbangan kepada wacana publik, dan bahkan menentukan wacana-wacana tersebut” (Zaman 2002, 2).

Tulisan ini menelaah politik Muslim (*Muslim politics*) sebagai “kompetisi dan kontestasi baik atas penafsiran simbol maupun kendali lembaga, formal dan informal, yang melahirkan dan mendukungnya” (Eickelman dan Piscatori 1996, 5). Dari kacamata politik Muslim, cara pandang umat Islam, dan terutama ulama, sangat dipengaruhi oleh ajaran Islam. Mereka menjadikan Islam sebagai salah satu kerangka acuan penting

dalam melihat dan memahami realitas. Perbedaan cara pandang lahir dari perbedaan pemahaman atas Islam. Oleh karena itu, dalam bab ini saya berargumen bahwa perbedaan persepsi dan pandangan ulama terhadap negara-bangsa lahir dari perbedaan interpretasi mereka terhadap Islam yang saling berkompetisi dan berkontestasi. Seperti akan ditunjukkan nanti, negara-bangsa diterima baik oleh hampir seluruh ulama di Pontianak. Namun, penerimaan mereka tidak selalu bersifat seragam. Terdapat keragaman alasan di balik penerimaan tersebut, di mana Islam menjadi acuan utama. Meminjam istilah Benedict Anderson (1983), ulama “membayangkan” negara-bangsa ini dengan selalu menjadikan Islam sebagai acuan. Dalam kompetisi dan kontestasi tafsir Islam, mereka membayangkan format atau sistem negara-bangsa yang ideal dan sesuai dengan Islam. Untuk mendalami wawasan kebangsaan ulama, bab ini juga membahas bagaimana pandangan mereka terhadap masalah kewargaan, hak-hak asasi, intoleransi, dan kekerasan. Akan terlihat nanti bahwa pandangan mereka tidak tunggal dan ditentukan oleh konteks dan relasi yang melingkupinya.

## **ULAMA DAN FRAGMENTASI OTORITAS**

Pontianak pada abad ke-18 merupakan kerajaan yang didirikan oleh Sultan Syarif Abdurrahman Alkadri (m. 1808). Sultan pendiri ini dikenal sebagai tokoh agama. Berbeda dari kerajaan-kerajaan lain di Kalimantan Barat, Kesultanan Pontianak, menurut Zulkifli Abdillah (2010: 242) dari IAIN Pontianak, tidak memiliki jabatan khusus untuk mufti ataupun qadi. Hal ini, salah satu alasannya, adalah karena Sultan sendiri adalah seorang pemuka agama sehingga tidak diperlukan jabatan khusus qadi ataupun mufti. Terlepas dari itu, pemuka agama atau ulama menempati strata sosial yang sangat dihormati dan berpengaruh besar dalam kehidupan masyarakat. Merekalah pemegang otoritas yang (ter)tinggi dan dihormati dalam urusan keislaman, meskipun tidak memiliki kekuasaan politik (Hasanudin 2014, 90). Model keislaman versi kerajaan ini berlangsung lama bahkan hingga masa setelah kemerdekaan.



Di masa setelah kemerdekaan, ketika kerajaan tidak lagi memegang kekuasaan politik tertinggi di masyarakat, ulama tetap memegang peran penting dalam kehidupan keagamaan dan politik. Negara mengakomodasi sebagian ulama dan memberikan kepercayaan kepada mereka tugas-tugas keagamaan. Sejarah berdirinya Muhammadiyah pada 1912 dan NU pada 1926, serta organisasi-organisasi keagamaan lainnya, menunjukkan bahwa di masa kemerdekaan ulama memainkan peran yang besar dalam membangun dan membentuk Indonesia, sebuah negara-bangsa yang baru lahir ini. Selama masa Orde Baru (1967-1999), ulama sangat mewarnai perjalanan politik. Terbentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1975 atas inisiatif Presiden Suharto menunjukkan bahwa ulama dibutuhkan negara untuk menyukseskan agenda pembangunan yang sedang dilancarkan negara. Muhammadiyah masuk Pontianak pada 1932 (Hasanudin 2014, 191), sedangkan NU pada 1950-an.<sup>1</sup> Kedua organisasi Islam terbesar inilah yang turut mewarnai model keislaman Pontianak hingga akhir Orde Baru. Berakhirnya Orde Baru ditandai oleh munculnya kelompok-kelompok Muslim baru seperti HTI, FPI, MTA, Salafi, Tarbiyah (PKS), dan ustaz-ustaz baru. Di Pontianak, seperti di kota-kota lainnya di Indonesia, aktor-aktor baru ini juga turut merubah lanskap keagamaan masyarakat. Model keislaman kerajaan atau kesultanan tidak lagi mendominasi masyarakat Muslim Pontianak. Secara simbolis, hadirnya kelompok-kelompok baru ini bisa dilihat secara nyata di masjid Mujahidin, Pontianak. Hampir seluruh kelompok Islam turut serta meramaikan kegiatan-kegiatan keislaman seperti pengajian di masjid ini. Terdapat halaqah-halaqah pengajian dari berbagai kelompok tersebut.

Pada masa pascakemerdekaan, kesultanan Pontianak tidak lagi memiliki kekuasaan politik. Kesultanan hanya memegang kekuasaan simbolik-kultural. Namun, pasca-Orde Baru, terutama sejak naik takhta, Sultan tampak membangun

---

1 Komunikasi pribadi dengan Ahmad Fauzi Muliji, Pontianak, 19 Oktober 2018.

otoritas politik dengan menjalin hubungan berbagai pihak di dalam maupun di luar pemerintahan. Tak kalah penting, Sultan menjalin hubungan dengan kalangan Islam dan Islamis. Ada satu catatan penting tentang hubungan kesultanan Pontianak di masa sekarang dengan kelompok baru, misalnya FPI. Hubungan keduanya terjalin erat sehingga FPI sering diundang dalam acara-acara yang diselenggarakan oleh pihak kesultanan yang sekarang.<sup>2</sup> Pada September 2018 lalu, Ustaz Abdul Shomad (yang dikenal luas sebagai UAS) juga mendapat undangan dan sambutan hangat dari Sultan Pontianak. Di sana, UAS memberikan tausiyah pada acara haul pendiri kesultanan Pontianak.<sup>3</sup> Hal ini menyiratkan hubungan erat Sultan dengan tokoh-tokoh agama berskala nasional yang menjadi aktor-aktor baru dalam kehidupan publik Muslim.

Satu catatan penting adalah kedekatan Sultan Pontianak yang sekarang ini dengan FPI yang tampak dari dukungan kegiatan FPI dan pelibatan FPI dalam acara-acara keagamaan di Kesultanan Pontianak. Sultan juga memberi dukungan terhadap Aksi Bela Ulama yang dimotori FPI setempat sebagai protes atas penolakan kunjungan tokoh FPI pusat, Ustaz Shobri Lubis, ke Pontianak.<sup>4</sup> Tampak sekali bahwa Aksi Bela Ulama di Pontianak meniru pola Aksi Bela Islam yang digerakkan FPI dan kelompok Islamis lainnya di Jakarta, yakni dengan menggunakan sentimen Islam untuk memprotes tindakan Gubernur Kalimantan Barat yang kala itu adalah Cornelius, yang beragama Nasrani. Pemicunya adalah penolakan sekelompok orang terhadap kedatangan Ustaz Shobri Lubis ke Pontianak. Situs online BBC menyebut Aksi Bela Ulama meniru politik SARA (Suku, Aliran, Ras, Agama) yang terjadi selama pemilihan kepala daerah (Pilkada) Jakarta 2017. Kedekatan Sultan dengan FPI barangkali bisa terjalin melalui jaringan habib atau syarif. Pendiri Kesultanan Pontianak adalah seorang

---

2 Syamsul Kurniawan, komunikasi pribadi, Yogyakarta, 11 Desember 2018.

3 <http://pontianak.tribunnews.com/2018/09/10/sultan-pontianak-sambut-uas-di-bandara-supadio-pontianak>, diakses 21 Desember 2018.

4 Lihat <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39992156>, akses 12 Desember 2018).

syarif, yang diyakini sebagai keturunan Nabi Muhammad. Hal ini memungkinkan kedekatan dengan tokoh-tokoh FPI yang berlatar belakang habib atau keturunan Hadramaut Yaman. Terlepas dari itu, FPI merupakan salah satu kelompok yang sekarang ini dominan mewarnai kehidupan kota Pontianak. Fragmentasi otoritas agama dan politik di atas memengaruhi perubahan-perubahan yang terjadi pada sikap dan pandangan umat Islam dan ulama di Pontianak terhadap negara-bangsa. Akan terlihat nanti bahwa meskipun menerima baik negara-bangsa, ulama bersikap kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari penerimaan tersebut.

## **KEBERTERIMAAN NEGARA-BANGSA**

### *1. PANCASILA DAN NKRI*

Islam sebagai agama mayoritas sangat mewarnai perubahan persepsi dan pandangan terhadap isu-isu tersebut. Islam menjadi kerangka acuan penting untuk menakar dan menilai kedudukan negara-bangsa. Penerimaan ulama di Pontianak terhadap negara-bangsa lahir dari dan dipengaruhi oleh pemahaman dan penafsiran mereka atas Islam. Satu catatan penting dari lapangan adalah pengakuan kuat bahwa Indonesia bukanlah negara Islam. Pengakuan ini menjadi semacam premis penting bagi mereka untuk menjawab pertanyaan bagaimana Islam seharusnya ditempatkan dalam negara-bangsa ini. Dengan premis bukan negara Islam, agama (Islam) tidak ditempatkan sebagai keseluruhan acuan nilai berbangsa dan bernegara, tetapi hanya salah satu acuan nilai. Premis ini tentu tidak mudah dibuktikan secara menyeluruh dalam kenyataan terutama ketika dihadapkan dengan premis Islam sebagai kerangka acuan. Islam sering kali terlalu dominan dalam hal-hal yang seharusnya bukan menjadi bagian dari wilayah agama. Di sini kita akan melihat bagaimana negosiasi terjadi antara Islam dan kebangsaan.

Secara umum, survei ini menunjukkan bahwa penerimaan terhadap negara-bangsa oleh para pemimpin Muslim di Pontianak

tidak perlu diragukan. Data kuantitatif menunjukkan bahwa dari 30 kuesioner yang disebar, didapat 21 responden progresif, 5 moderat, 2 konservatif, 1 ekstrem, dan 1 tak teridentifikasi. Tak satu pun termasuk dalam kategori radikal. Data wawancara terhadap 10 responden memperkuat kesimpulan kuantitatif ini. Hampir semua responden menerima bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Satu-satunya yang menginginkan bentuk lain adalah HTI yang mengidamkan terwujudnya sistem khilafah. Bagi sebagian besar ulama Pontianak, Pancasila yang menjadi dasar NKRI adalah hasil kesepakatan yang oleh Ketua PW Muhammadiyah Pontianak disebut sebagai *point of agreement* (kesepakatan) dari para pendiri bangsa (*founding fathers*) yang telah mengandung nilai-nilai Islam.<sup>5</sup> Merujuk kepada K.H. Ma'ruf Amin dari NU, ketua MUI Kalimantan Barat menyebut Pancasila sebagai *mitsaq* (kesepakatan). Bukan sekadar hasil kesepakatan, sila-sila dari Pancasila itu sendiri diyakini dan dipandang lahir dari ajaran Islam. Imam daerah FPI Pontianak menegaskan bahwa Pancasila adalah sari pati dari sebagian ajaran Islam. Keyakinan dan pandangan serupa disampaikan narasumber lainnya dari Muslimat NU Pontianak.<sup>6</sup>

Ulama HTI adalah satu-satunya pihak yang menolak Pancasila sebagai ideologi negara, karena bagi mereka Islam dan khilafah adalah ideologi yang seharusnya diterapkan di negara mayoritas Muslim ini. Namun, mereka tidak menolak kenyataan bahwa sila-sila yang ada dalam Pancasila itu tidak bertentangan dengan Islam. Seorang ustaz dari HTI Pontianak berpandangan bahwa Pancasila bukanlah ideologi tetapi nilai-nilai normatif. Sebagai nilai-nilai normatif, Pancasila tidak memiliki peraturan khusus dan terbuka untuk ditafsirkan. Ia menyatakan bahwa selama Pancasila ditafsirkan tidak bertentangan dengan Islam, maka tidak ada masalah.<sup>7</sup> HTI tentu bukan satu-satunya pihak yang menginginkan sistem khilafah. Imam daerah FPI mengemukakan bahwa

5 Wawancara, Pontianak 12 Oktober 2018.

6 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.

7 Wawancara, Pontianak 18 Oktober 2018.

kekhilafahan merupakan keniscayaan mutlak yang akan terjadi di suatu saat nanti. Salafi pun memiliki konsep khilafah, yakni *khilāfab ‘alā manhaj al-nubuwwah* (khilafah menurut metode kenabian). FPI, seperti ditegaskan Imam daerah, memandang khilafah belum bisa diterapkan sekarang. Sedangkan Salafi berpendapat bahwa khilafah tidak harus diwujudkan dalam bentuk pemerintahan.

Ketaatan umat Islam terhadap pemerintah didasarkan pada perintah al-Qur’an untuk mematuhi *ulil amri* (atau *waliyul amr*), yang berbarengan dengan perintah taat kepada Allah dan Rasul (lihat QS. al-Nisa [4]: 59). Di kalangan Muslim, terdapat perbedaan seputar siapakah sesungguhnya *ulil amri* yang harus ditaati. Tak dimungkiri bahwa perdebatan ini juga sudah lama terjadi di Indonesia, dan tak pelak memengaruhi persepsi Muslim atau ulama terhadap kepemimpinan dan pemerintahan. Dalam sejarah Indonesia, penerimaan total terhadap pemimpin sebagai *ulil amri* pernah diberikan Nahdlatul Ulama (NU) terhadap Presiden Sukarno yang disebut sebagai *waliyyu ‘l-amr al-dbarūn bi ‘l-syaukah* (lihat, misalnya, Naim 1960, 97). Hingga kini masih sering terjadi perbedaan mengenai apakah pemerintah Indonesia bisa disebut *ulil amri*. Bagi kalangan aktivis gerakan Islam seperti MMI dan Salafi jihadis, misalnya, pemerintah Indonesia bukan *ulil amri*.

Sebagian besar narasumber dalam kuesioner, yakni sebanyak 25 responden, menyatakan setuju bahwa pemerintah Indonesia yang merupakan hasil demokrasi bisa disebut sebagai *ulil amri*. Sebanyak tiga responden lainnya menyatakan netral dan hanya dua yang menolak. Data kuantitatif ini menunjukkan tingginya pengakuan terhadap pemerintah hasil demokrasi. Hal ini juga tercermin dalam hasil wawancara dengan seorang pemimpin pondok pesantren di Kalbar. Dia menyatakan bahwa pemerintah yang sah adalah *ulil amri* karena merupakan produk yang dihasilkan dari nilai-nilai agama. Hal yang senada dikemukakan Imam daerah, yakni bahwa “siapa pun yang memegang kekuasaan bernegara kita tetap harus tunduk, patuh sebagai warga negara.”

Ketua MUI Kalbar tidak memberikan jawaban secara tegas mengenai apakah pemerintah yang sekarang itu *ulil amri* atau tidak. Dia, dalam kuesioner, memilih netral, hal yang juga terlihat dalam wawancara dengan penulis. Dia juga tidak memberikan jawaban yang jelas tentang boleh tidaknya non-Muslim memimpin. Alih-alih, dia merujuk kepada pengalaman politik Kalimantan Barat yang selama dua periode dipimpin oleh seorang gubernur non-Muslim, yakni Cornelius. Dalam keadaan seperti itu, yang paling penting, menurutnya, adalah umat Islam mengawal agar peraturan-peraturan yang dibuat pemerintah tidak menghalangi kepentingan umat Islam terutama untuk melaksanakan ajaran agamanya. Sebagaimana dinyatakan dalam ajaran Islam, ketaatan terhadap *ulil amri* bukan terutama berdasarkan pada norma hukum yang ada tetapi pada batas agama, yakni ketaatan selagi tidak dalam kategori kemaksiatan dalam pandangan agama. Dengan kata lain, ketaatan kepada *ulil amri* bukanlah ketaatan total, tetapi ketaatan yang berlandaskan agama.

## 2. DEMOKRASI

Salah satu perdebatan pelik di kalangan Muslim dalam memandang negara-bangsa adalah mengenai demokrasi, apakah sesuai dengan Islam ataukah tidak. Sebagian sarjana Muslim seperti Hasan al-Banna (m. 1949) dari Mesir memandang bahwa demokrasi tidak sesuai dengan Islam, dan ia adalah produk Barat. Sebagian lainnya seperti Rashed al-Ghannoushi (lahir 1941) dari Tunisia berpendapat bahwa Islam dan demokrasi tidak bertentangan. Bahkan, dia mengatakan bahwa Islam pada dasarnya bersifat demokratis. Hasan Turabi dari Sudan menggagas demokrasi syariah. Perbedaan ini tidak bisa dilepaskan dari akar persoalan tentang kedaulatan. Dalam demokrasi, kedaulatan berada di tangan rakyat atau warga negara (*popular sovereignty*). Prinsip ini bertentangan dengan prinsip Islam bahwa kedaulatan berada di tangan Tuhan (*divine sovereignty*). Dua jenis otoritas ini, dalam Islam, menjadi perdebatan sengit di kalangan pendukung dan

penentang demokrasi. Logika di balik oposisi biner otoritas ini, seperti ditegaskan Raja Bahlul, sesungguhnya adalah oposisi antara “pemerintah oleh rakyat” (*government by the people*) dan “pemerintah oleh kelas ulama” (*government by a class of clergy*; Bahlul 2006, 3).

Dalam survei ini, penerimaan terhadap demokrasi secara umum juga menunjukkan sikap positif, dalam arti mereka menerima demokrasi sebagai sistem politik di Indonesia. Bagi sebagian besar mereka, demokrasi sesuai dengan ajaran Islam, terutama ajaran tentang *syūrā*. Dalam bahasa Ketua Muslimat NU Pontianak, *syura* merupakan konsep Islam yang memayungi demokrasi.<sup>8</sup> Dengan kata lain, terdapat kesesuaian antara demokrasi dan Islam (*syūrā*). Dari sini kita bisa melihat bahwa penerimaan ulama terhadap demokrasi sebagai sistem politik selalu dibingkai dalam kerangka pikir Islam. Demokrasi dipahami dan ditafsirkan melalui ajaran Islam. Di sini perlu dicatat bahwa posisi Islam, bagi mereka, di atas demokrasi. Merujuk pada ketua MUI Kalimantan Barat, Islam tidak boleh dibenturkan dengan demokrasi. Islam harus mewarnai demokrasi, bukan sebaliknya.<sup>9</sup>

Kenyataan bahwa demokrasi bukan berasal dari Islam tidaklah menghalangi Muslim untuk mengikuti sistem politik ini. Imam daerah FPI Pontianak menyatakan bahwa demokrasi memang bukanlah konsep Islam, tetapi selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka umat Islam wajib mengikutinya. Ada pula yang memberi catatan kritis terhadap jalannya demokrasi yang tidak baik, yang belum mampu melahirkan pemimpin ideal dan keadilan bagi masyarakat.<sup>10</sup> Satu-satunya yang menolak demokrasi sebagai sistem politik adalah ustaz HTI yang memandangnya bukan bagian dari Islam. “Jadi, ya, tidak memiliki tempat sebenarnya demokrasi dalam Islam,” tegas Ustaz HTI Pontianak. Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa demokrasi bukanlah sekadar soal *syūrā*. Menurutnya,

8 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.

9 Wawancara, Pontianak, 15 Oktober 2018.

10 Wawancara dengan Dr. H. Syarif, Pontianak, 11 Oktober 2018.

demokrasi memiliki dua asas. Yang pertama adalah kedaulatan di tangan rakyat, sedang yang kedua adalah kekuasaan di tangan rakyat. Dalam pandangannya, kekuasaan di tangan rakyat tidak menimbulkan masalah, karena ia terkait hak-hak rakyat untuk memilih pemimpin. Sementara itu, kedaulatan di tangan rakyat menimbulkan masalah karena terkait dengan pembuatan hukum. Sistem demokrasi yang melahirkan hukum buatan rakyat melalui sistem perwakilan menjadi bermasalah karena akan menjadikan hukum berubah-ubah sesuai kepentingan yang membuat. Dia menegaskan pernyataan berikut.

“Yang saya pahami tidak ada konsep ... kedaulatan di tangan rakyat. Tetapi kedaulatan itu ya di tangan Sang Pembuat hukum, ya *asy-Syari'* itu, yaitu Allah atau hukum syarak atau kitabullah atau sunnah Rasulullah. Artinya, kalau kita mau membuat hukum, bukan membuat, dalam artian menyusun hukum, itu merujuknya itu kepada kitabullah dan sunnah Rasulullah”.<sup>11</sup>

Ustaz HTI tidak menjelaskan bagaimana menyusun hukum dengan merujuk ke kitab Allah dan sunnah Rasul. Terlepas dari penolakannya terhadap demokrasi sebagai sistem politik, Ustaz HTI tidak menolak secara total unsur-unsur demokrasi. Jika kita lihat dalam sejarahnya, justru Hizbu at-Tahrir (HT) bisa hidup dan berkembang di negara berpaham demokrasi. Ini membuktikan bahwa ada kondisi politik yang memungkinkan HT menjadi bagian dari proses demokratisasi.

Untuk memahami lebih jauh perbedaan pandangan ulama tentang kedudukan demokrasi dan Islam, kiranya kita bisa merujuk pada Asef Bayat. Menurut dia, pertanyaannya bukan apakah Islam sesuai atau tidak sesuai dengan Islam, tetapi pertanyaannya adalah “dalam kondisi seperti apa umat Islam menjadikan Islam dan demokrasi sesuai atau tidak?” Jawaban atas pertanyaan ini terletak pada para pelaku sosial (*social agents*) dalam negara yang menganut sistem demokrasi seperti Indonesia. Mereka berjuang menjadikan Islam selaras atau tidak dengan demokrasi (Bayat 2007, 4). Pendek kata, pertanyaan kesesuaian atau tidak antara demokrasi dan Islam

11 Wawancara, Pontianak, 12 Oktober 2018.



pada hakikatnya, kata Bayat, adalah soal “pergulatan politik” (*political struggle*; Bayat 2007, 6). Dipahami dari sini, kita bisa melihat bahwa, meskipun setuju, ulama di Pontianak umumnya memberikan catatan kritis terhadap demokrasi. Jika dibahasakan, mereka ingin mengatakan bahwa demokrasi bisa diterapkan hanya jika sesuai dengan Islam. Pada taraf tertentu, HTI yang menolak demokrasi pun menerima sebagian lainnya dari demokrasi sebagaimana ditunjukkan dalam pendapat Ustaz WI di atas.

### **SYARIAT ISLAM**

Wacana formalisasi syariat Islam menguat pada masa pasca-Reformasi. Bersamaan itu, di parlemen mencuat tuntutan pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta, yakni “*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya*” (lihat Nur Ichwan 2003, 23-24). Tuntutan penerapan syariat Islam secara formal sebagian terwujud dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda) Syariah yang diberlakukan di beberapa daerah di Indonesia. Pontianak bukanlah salah satu daerah itu. Hal ini bukan berarti bahwa syariah Islam tidak menjadi perhatian masyarakat ataupun tokoh-tokoh Muslim di wilayah ini. Keinginan kuat menjadikan Islam sebagai panduan hidup keseharian tampak pada kehadiran simbol-simbol Islam di ruang publik yang makin kuat.

Dari tiga puluh pemimpin agama yang mengisi kuesioner, terdapat 15 orang yang tidak menyetujui (TS) atau sangat tidak setuju (STS) dikembalikannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta. Dua belas lainnya menyetujui atau sangat setuju, dan tiga lainnya bersikap netral. Menariknya, beberapa yang setuju, ketika penulis mewawancarai secara langsung, menunjukkan sikap yang tidak konsisten. Dalam wawancara, mereka justru menegaskan penerimaan sila-sila dari Pancasila sebagaimana bentuknya yang sekarang, bukan bentuknya dalam Piagam Jakarta. Persetujuan mereka atas tujuh kata dalam Piagam Jakarta bukan berarti mereka ingin mengembalikan Piagam Jakarta itu sendiri atau formalisasi syariat Islam. Yang mereka

inginkan adalah pelaksanaan syariat secara nyata. Umat Islam harus melaksanakan ajaran Islam dengan sungguh-sungguh dan negara tidak boleh menghalangi pelaksanaan tersebut. Keinginan tersebut tercermin jelas, misalnya, dalam beberapa wawancara saya dengan salah seorang narasumber yang dalam kuesioner menyetujui Piagam Jakarta. Dia mengatakan bahwa kesepakatan tentang Piagam Jakarta sudah dicapai, dan Pancasila dalam bentuknya sekarang sebagai falsafah negara tidak boleh diubah lagi.<sup>12</sup> Narasumber lain menegaskan bahwa dihapuskannya tujuh kata itu merupakan bentuk kebesaran jiwa tokoh-tokoh Muslim demi persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Lebih jauh, Ketua MUI Kalbar menyatakan berikut.

“Kalau [menurut] saya, sebetulnya tidak perlu harus formalitasnya itu. Sebab, bagi saya, yang penting penerapannya itu ... Apakah artinya diformalkan, [jika] aplikasinya juga bertentangan dengan yang sebenarnya ... Tidak harus formal”.<sup>13</sup>

Dari sini, kita bisa melihat secara jelas bahwa data survei dan wawancara yang tampak inkonsisten pada dasarnya lebih dilandaskan pada pemahaman substansial dan penerapan syariah Islam yang nyata daripada keinginan mendukung formalisasi syariat Islam. Hal ini seperti tampak dalam pernyataan Ketua MUI Kalbar bahwa penerapan syariah secara nyata dalam kehidupan lebih baik daripada sekadar formalitas tanpa terwujud dalam kenyataan di masyarakat.

## **HAK KEWARGAAN, MINORITAS, DAN KEKERASAN**

Konsep kewargaan dalam Islam berbeda dari konsep kewargaan dalam negara-bangsa yang dianut di Barat. Konsep besar yang memayungi gagasan kewargaan dalam Islam adalah konsep *ummah* yang dicirikan oleh ikatan keagamaan Islam dan berlaku lintas batas teritorial, ras, dan suku. *Ummah* adalah komunitas orang-orang yang beriman (Islam), dan karenanya menjadikan umat agama lain sebagai warga kelas dua. Sebagai jabarannya, dalam fikih, konsep kewargaan (*citizenship*) biasanya berada

12 Wawancara, Pontianak, 18 Oktober 2018.

13 Wawancara, Pontianak 15 Oktober 2018.

di bawah konsep *dār al-Islām* yang merujuk pada masyarakat Muslim, dan *dār al-ḥarb* merujuk pada masyarakat non-Muslim. Warga non-Muslim yang hidup di masyarakat Muslim dan tunduk terhadap undang-undangnya disebut *dzimmī*, sedang yang melawan disebut *harbi* (lihat Salam, 1997: 125-147; Kamali, 2009: 121-153). Seperti dikemukakan di atas, para ulama di Pontianak tidak memandang Indonesia sebagai negara Islam. Mereka tidak menggunakan istilah *dār al-Islām* untuk menyebut Indonesia. Oleh karena itu, beberapa responden yang saya wawancarai tidak memahami kewargaan dari kacamata konseptual *dzimmī* dan non-*dzimmī*. Meskipun demikian, mereka tidak membenturkan konsep negara Islam dengan NKRI.

Penerimaan HAM di kalangan ulama Pontianak cukup tinggi. Dari data kuantitatif, sebagian besar, yakni 23 responden (15 S, 8 SS), memandang HAM memiliki kesesuaian dengan prinsip-prinsip *maqāshid al-syaṅ'ab* dalam Islam. Yang TS hanya empat, dan yang STS hanya dua orang. Sedangkan yang netral hanya satu responden. Jumlah yang tidak berkeberatan HAM masuk ke dalam UUD amandemen adalah 18 responden. Mereka memandang HAM sesuai dan tidak bertentangan dengan karakter bangsa. Hanya enam yang menyatakan sebaliknya, sedangkan enam lainnya menyatakan netral. Penerimaan yang tinggi juga diberikan kepada hak-hak masyarakat adat dan keyakinan lokalnya. 21 responden (17 S, 4 SS) menyatakan mengakui hak-hak masyarakat adat. Hanya 6 (4 TS dan 2 STS) yang tidak mengakui, dan 3 menyatakan netral. Dari data ini, bisa disimpulkan bahwa kendati penerimaan HAM tinggi, terdapat pula penolakan. Hal ini tercermin jelas bagaimana para ulama menyikapi berbagai kasus kekerasan yang menimbulkan masalah hak-hak kewargaan. Mereka tidak sepenuhnya menerima, dan bahkan dalam kasus-kasus tertentu cenderung mendukung hilangnya hak-hak kewargaan.

Dalam hal hak-hak sebagai warga negara, kepemimpinan perempuan tampaknya tidak terlalu bermasalah bagi ulama di Pontianak. Perempuan berhak menduduki jabatan dalam

jabatan eksekutif dan legislatif. Sebanyak 18 responden menyatakan setuju dan bahkan sangat setuju (5 S, 13 SS) jika perempuan menduduki jabatan politik tersebut. Hanya lima orang menyatakan tidak setuju (2 TS, 3 STS), dan dua sisanya menyatakan netral. Data ini menunjukkan bahwa penerimaan ulama atas kepemimpinan politik perempuan cukup tinggi. Persoalannya adalah mengapa demikian tinggi penerimaan tersebut? Salah satu responden menjelaskan bahwa keharusan laki-laki menjadi pemimpin hanya berlaku dalam sistem politik khilafah atau imamah. Oleh karena Indonesia, kata dia, bukan negara Islam, maka keharusan itu tidak berlaku. Responden lain mengatakan bahwa yang tidak boleh bagi perempuan itu adalah memimpin salat. Dalam urusan kenegaraan, dia menggolongkan kepemimpinan perempuan dalam hadis yang mengatakan bahwa umat Islam lebih tahu dalam urusan agama daripada Nabi (*antum a'lamu bi-umūri dunyākum*). Penolakan terhadap kepemimpinan perempuan pun tidak total. Ada sisi yang diperbolehkan bagi perempuan untuk memimpin. Responden lainnya, misalnya, berpendapat bahwa perempuan boleh menduduki jabatan politik selagi tidak setingkat presiden. Senada dengan ini, Ustaz HTI menjelaskan bahwa menurut syariat perempuan tidak boleh menjadi penguasa, tetapi boleh menjadi pemimpin. Perbedaan penguasa dan pemimpin ini tidak lepas dari perbedaan yang dia lakukan antara kedaulatan di tangan rakyat dan kekuasaan di tangan rakyat seperti dijelaskan di atas. Memimpin termasuk dalam kategori “kekuasaan di tangan rakyat” yang mencakup hak rakyat memilih pemimpin (administratif). Oleh karena itu, perempuan bisa dipilih untuk memegang jabatan administratif. Namun, tandas Ustaz HTI, perempuan tidak boleh turut membuat atau menentukan hukum seperti *qādbī* atau hakim.

Sikap anti-kekerasan ulama di Pontianak juga sangat tinggi. Hal ini terlihat dari jawaban mereka atas pernyataan tentang perlunya tindakan kekerasan terhadap kelompok yang berbeda pandangan dengan umat Islam sebagai peringatan. Sebanyak 17 responden menyatakan sangat tidak setuju (STS)

dan sepuluh tidak setuju (TS). Hanya ada satu responden yang menyatakan sangat setuju (SS). Dua sisanya mengambil sikap netral. Ini berarti bahwa hampir 75% responden menolak penggunaan kekerasan. Bahkan, dari hasil wawancara penulis dengan responden yang menyatakan sangat setuju (SS) terhadap tindak kekerasan itu pun menyatakan tidak setuju dengan penggunaan kekerasan. Ditilik dari data wawancara, sikap anti-kekerasan yang tinggi ini bukan tanpa reservasi. Di antara responden ada yang menyatakan bahwa sikap keras terhadap kelompok Muslim yang dipandang menyimpang dari ajaran Islam yang benar boleh ditindak tegas setelah diadakan tindakan persuasif. Hal serupa berlaku pula pada tindakan kekerasan terhadap kemaksiatan atau pelanggaran sosial. Imam daerah FPI menegaskan bahwa dalam memberantas kemaksiatan FPI terlebih dulu berkoordinasi dengan pihak-pihak berwenang setempat dan memberi peringatan. Jika tidak berhasil, baru tindakan koersif diberlakukan. Tindakan kekerasan yang dilakukan kelompok sipil bisa dibaca sebagai akibat tidak tegaknya aturan dan hukum oleh negara.

### 1. TERHADAP MINORITAS MUSLIM

Sikap ulama terhadap minoritas tampak ambigu. Sikap keras ditunjukkan terhadap minoritas yang dianggap tidak sesuai dengan “Islam yang benar” atau dinyatakan sesat. Hal serupa tidak terjadi pada minoritas yang dianggap berada dalam batas “Islam yang benar” tersebut. “Yang benar” di sini bisa diartikan sebagai Islam Sunni yang merupakan Islam *mainstream* di Indonesia. Jadi minoritas Salafi atau Jamaat Tabligh, misalnya, tidak dinyatakan sesat dan dianggap masuk dalam Islam Sunni. Sejak berdirinya, MUI memainkan peran penting dalam melahirkan fatwa-fatwa tentang kelompok-kelompok minoritas Muslim ini. Fatwa-fatwa ini berpengaruh besar di masyarakat sebagaimana terlihat dalam berbagai kasus, mulai dari kekerasan terhadap jemaat Ahmadiyah, Lia Eden, hingga Gafatar. Dalam survei ini, persetujuan terhadap fatwa sesat yang dikeluarkan MUI sangat tinggi, yakni tiga belas menyatakan setuju (S) dan

tujuh sangat setuju (SS). Yang menyatakan sangat tidak setuju (STS) dua orang dan tidak setuju (TS) lima orang. Sedang dua sisanya memilih netral. Ini berarti bahwa lebih 50% (yakni 57%) dari tiga puluh responden mendukung fatwa-fatwa sesat MUI.

Dengan membandingkan fatwa tentang Syiah dan Ahmadiyah, kita bisa melihat ambiguitas MUI terhadap keduanya. Sementara, di satu sisi, Ahmadiyah secara tegas dinyatakan sesat, tetapi di sisi lain MUI belum menyatakan sesat kepada Syiah. MUI, melalui fatwa yang dikeluarkan pada 1984, hanya memperingatkan perbedaan-perbedaan antara Syiah dan Sunni dan bahayanya Syiah jika masuk ke Indonesia. Fatwa tentang Syiah ini tampak berpengaruh pada sikap para pemimpin agama ataupun ulama di luar MUI. Kelompok-kelompok minoritas yang baru muncul kemudian seperti Gafatar telah difatwakan sesat oleh MUI. Ambiguitas MUI terhadap minoritas Muslim tampak pada pembedaan antara ajaran atau doktrin dan hak-hak kewargaan. Mari kita lihat data kuantitatif. Dari tiga puluh yang mengisi kuesioner, hanya tujuh ulama yang menyatakan tidak setuju jika Syiah tidak boleh dipandang sesat. Dengan kata lain, mereka setuju bahwa Syiah adalah aliran sesat. Dua puluh lainnya menyatakan setuju jika Syiah tidak boleh dipandang sesat, atau dengan kata lain mereka tidak setuju jika Syiah disesatkan. Syiah bukanlah aliran sesat. Tiga orang selebihnya menyatakan netral. Dari data ini terlihat bahwa ulama di Pontianak umumnya toleran terhadap Syiah. Sikap tidak menyatakan sesat terhadap Syiah ini bisa ditafsirkan, pertama, karena pengaruh MUI yang tidak atau belum menyatakan sesat terhadap Syiah. Selama dasawarsa belakangan, gerakan-gerakan yang mengampanyekan sesatnya Syiah bermunculan seperti gerakan yang tergabung dalam Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS).<sup>14</sup> Namun, kedua, dua organisasi Islam terbesar, NU dan Muhammadiyah, sejauh ini menentang desakan agar MUI mengeluarkan fatwa sesatnya

---

14 <http://www.annasindonesia.com/profil/visi-dan-misi-aliansi-nasional-anti-syiah>.

Syiah.<sup>15</sup> Dua alasan ini setidaknya berpengaruh pada tingkat penolakan terhadap Syiah yang tidak sekuat penolakan terhadap Ahmadiyah.

Sikap ulama terhadap Syiah berbeda dari sikap mereka terhadap Ahmadiyah. Dari tiga puluh orang yang mengisi kuesioner, hanya lima orang yang menyatakan tidak setuju atau tidak setuju sekali terhadap pelarangan Ahmadiyah berbicara atas nama Islam. Sebanyak dua puluh responden lainnya menyatakan setuju atau sangat setuju atas pelarangan tersebut. Tiga orang sisanya menyatakan netral. Dari 22 yang setuju itu tidak seluruhnya menganggap keberadaan Ahmadiyah sebagai bagian dari upaya melemahkan dan memecah belah umat Islam dari dalam. Sebagian mereka mengambil sikap netral. Sebanyak sebelas dari mereka tidak menyetujui penganut Ahmadiyah menduduki jabatan publik meskipun memiliki kecakapan. Tujuh dari 22 orang menyatakan setuju penganut Ahmadiyah yang berkompeten untuk menduduki jabatan publik. Empat menyatakan netral. Data ini menunjukkan bahwa penolakan terhadap minoritas Muslim Ahmadiyah sangat tinggi. Fatwa MUI tentang sesatnya Ahmadiyah tampak sangat berpengaruh kuat pada penolakan tersebut (Fatwa MUI Nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005). Sebagian besar mereka memang anggota MUI. Ustazah EAM dari Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) yang juga anggota Fatayat NU Pontianak mengatakan sebagai berikut.

“Kalau Ahmadiyah itu kan sudah jelas bahwa ada fatwa MUI yang mengatakan, saya lupa tahun berapa. Karena dia mengakui Mirza Ghulam Ahmad sebaagi nabi sesudah Nabi Muhammad SAW kan. Itu jelas bahwa fatwa MUI menjelaskan mereka adalah termasuk yang sesat. Karena tidak sesuai tadi al-Qur’an dan hadis adanya pengakuan terhadap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi setelah Nabi Muhammad saw. Itu jelas menyimpang.”<sup>16</sup>

---

15 <https://nasional.tempo.co/read/538851/muhammadiyah-dan-nu-tolak-mui-fatwakan-sesat-syiah>, diakses 15 November 2018.

16 Wawancara, Pontianak, 18 Oktober 2018.

Selain Ahmadiyah dan Syiah, di Kalimantan Barat, terutama di kabupaten Mempawah, salah satu minoritas yang mendapat fatwa sesat adalah Gerakan Fajar Nusantara atau disingkat Gafatar. MUI Kalimantan Barat secara tegas menyatakan Gafatar sebagai aliran sesat dan menyesatkan, dan karenanya keluar dari Islam.<sup>17</sup> Peristiwa ini memaksa anggota Gafatar kehilangan tempat tinggal mereka dan hidup dalam pengasingan.

Terdapat sebagian mereka yang memilah antara persoalan teologis dan persoalan kewarganegaraan. Dalam hal teologis, mereka tidak memberikan toleransi sama sekali terhadap Ahmadiyah. Sikap teologis ini menimbulkan sikap ambigu dalam memandang hak-hak kewarga-negaraan dan penyelesaian terhadap kasus Ahmadiyah. Di satu pihak, mereka mengakui bahwa pemerintah harus memberikan perlindungan kepada warga Ahmadiyah. Namun, di sisi lain, mereka tidak bisa melihat penyelesaian kekerasan terhadap warga Ahmadiyah selain menyadarkan warga itu bahwa ajaran Ahmadiyah bertentangan dengan ajaran Islam dan pemerintah harus membatasi ruang gerak mereka agar tidak menyebarkan ajaran tersebut. Dasar utama sikap mereka terhadap Ahmadiyah adalah fatwa MUI tersebut di atas.

## 2. TERHADAP MINORITAS NON-MUSLIM

Di negeri dengan mayoritas penduduk Muslim seperti Indonesia, kepentingan mayoritas sering kali menjadi masalah yang pelik. Terdapat kecenderungan kuat untuk menjadikan mayoritas sebagai warga kelas pertama, sedangkan minoritas sebagai warga kelas dua. Data kuantitatif penelitian ini menunjukkan adanya ketegangan antara mereka yang mendukung dan yang menolak pemberian keistimewaan mayoritas Muslim dalam pengambilan keputusan politik. Sejumlah 11 responden (10 TS, 1 STS) menolak pemberian keistimewaan itu, sedang 10 menyetujuinya (S). Sebanyak 9 responden sisanya menyatakan netral. Tingginya jumlah responden yang netral ini menyiratkan

17 <http://pontianak.tribunnews.com/2016/01/25/mui-kalbar-keluarkan-fatwa-gafatar-aliran-sesat>, diakses pada 15 November 2018.



bahwa mayoritas-minoritas adalah masalah yang serius dalam kehidupan politik di Pontianak. Setidaknya, hal ini menyiratkan potensi tergerusnya hak-hak minoritas. Potensi ini tergantung pada berbagai kasus dan pemicunya. Tentu ini bukan khas Pontianak, karena hal yang serupa bisa dijumpai di tempat-tempat lainnya.

Masalah mayoritas-minoritas pada gilirannya berdampak pada masalah kesetaraan antara Muslim dan non-Muslim. Pandangan ulama di Pontianak terhadap kesetaraan Muslim dan non-Muslim tampak pada kesetujuan mereka terhadap akses yang sama terhadap anggaran negara. Sebanyak 26 responden menyatakan setuju (19 S, 7 SS). Hanya satu responden yang menyatakan tidak setuju, dan tiga sisanya netral. Hal ini menggambarkan betapa ulama di Pontianak menjunjung kesetaraan warga negara tanpa melihat perbedaan agama. Hal ini juga dikuatkan oleh sikap sebagian besar mereka yang menyetujui bantuan negara terhadap lembaga-lembaga Kristiani. Sebanyak 23 responden menyatakan tidak setuju (15 TS, 8 STS) jika pemerintah tidak memberikan bantuan terhadap lembaga-lembaga Kristiani (hanya) karena khawatir digunakan untuk Kristenisasi. Hanya satu responden yang menyatakan sangat menyetujui (SS) pemerintah tidak memberikan bantuan kepada lembaga-lembaga Kristiani. Sisanya, empat responden, menyatakan netral. Mereka juga menanggapi positif terhadap pemberian fasilitas publik bagi non-Muslim. Sebanyak 24 responden menyatakan tidak setuju (20 TS, 4 STS) jika negara membatasi fasilitas publik bagi non-Muslim. Hanya tiga responden menyatakan setuju (2 S, 1 SS). Sedangkan 3 sisanya netral.

Meskipun berpenduduk mayoritas Muslim (lebih dari 59,7% total penduduk 5.406.553),<sup>18</sup> Kalimantan Barat, termasuk Pontianak, juga dicirikan oleh besarnya penduduk non-Muslim. Hidup berdampingan secara harmoni antara Muslim dan non-Muslim sudah tertanam lama. Kesadaran akan keragaman agama ini tampak tercermin kuat dalam pandangan positif para

---

18 <https://dukcapil.kalbarprov.go.id/statistik/agama>, akses 2 Desember 2018.

ulama di Pontianak tentang hidup berdampingan dengan non-Muslim. Dari data kuantitatif yang terhimpun, keseluruhan dari tiga puluh responden menyatakan menerima umat agama lain untuk tinggal di lingkungan mereka. Penerimaan ini cukup tinggi, yakni tiga belas menyatakan sangat setuju (SS) dan tujuh belas lainnya setuju (S). Hal ini menunjukkan tingkat toleransi antarumat beragama di Pontianak tinggi. Dalam hal kebebasan beribadah, survei ini menunjukkan bahwa sebanyak dua puluh tiga responden di Pontianak mengakui sangat setuju dan lima setuju terhadap kebebasan non-Muslim untuk menjalankan ibadah mereka. Hanya dua responden menyatakan tidak setuju (TS) dan sangat tidak setuju (STS). Dalam wawancara, tingginya toleransi ini juga tergambar jelas. Prinsip *lakum dīnukum waliya dīn* (bagimu agamamu, dan bagiku agamaku) (QS. al-Kafirun [109]: 6), seperti dikemukakan salah satu responden, mendasari toleransi ini. Responden yang sama mengaitkan kenyataan bahwa Indonesia bukanlah negara Islam, dan karenanya umat non-Muslim memiliki hak yang sama.

Tumbuhnya kesadaran perlunya menjaga harmonisme di antara pemeluk agama belakangan digemakan di masyarakat Pontianak. Hal ini tidak terlepas dari pengalaman konflik etnis yang pernah terjadi di berbagai wilayah di Kalimantan Barat pasca-Orde Baru (van Klinken 2007, bab 4). Mereka sadar akan potensi konflik yang timbul dari keragaman etnis, budaya, dan agama. Dalam skala nasional, pemerintah telah berupaya untuk menyelesaikan problem ini dengan, di antaranya, mendirikan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di beberapa kota di Indonesia, termasuk Pontianak. Namun, seperti ditunjukkan oleh penelitian Suhadi (2016, 61), FKUB di Pontianak tidak selalu efektif. Bahkan, kata Suhadi, FKUB sering menjadi salah satu penghambat bagi izin pendirian rumah ibadah non-Muslim, misalnya. Kecenderungan ini bukan khas Pontianak, karena daerah lainnya pun sedang menghadapi problem yang sama. Dalam survei ini, sebanyak enam responden menyatakan tidak setuju (TS) terhadap pendirian ibadah non-Muslim di lingkungan mayoritas Muslim. Empat orang lainnya

menyatakan sangat tidak setuju (STS). Sedangkan sebanyak sembilan responden menyatakan setuju (S) dan dan empat responden mengatakan sangat setuju (SS). Sejumlah tujuh responden sisanya menyatakan netral. Melihat tingginya angka responden yang netral, kecenderungan dan potensi intoleransi bisa dikatakan rentan makin tinggi. Hal ini bergantung pada faktor-faktor pemicu toleransi dan intoleransi.

Kerentanan akan intoleransi terhadap non-Muslim bisa dibaca pula dari perubahan-perubahan dalam keberagaman yang terjadi dalam skala nasional maupun lokal. Hal ini seperti tampak pada hasil survei dari beberapa lembaga seperti LIPI dan Setara Institute yang menunjukkan peningkatan intoleransi.<sup>19</sup> Pada 2017, saya mewawancarai beberapa mahasiswa Islam di Pontianak. Salah satu hal yang menarik dari wawancara itu adalah terjadinya perubahan sikap terhadap non-Muslim. Salah seorang yang saya wawancarai bercerita bahwa semasa kecil di kampungnya orang-orang Islam, termasuk dirinya, biasa mengucapkan selamat natal atau imlek kepada tetangga mereka yang non-Muslim beretnis Cina. Namun, belakangan kebiasaan mengucapkan selamat ini tidak lagi lumrah. Umumnya orang Islam menghindari mengucapkan selamat natal atau imlek. Tak dimungkiri bahwa perubahan ini merupakan hasil dari arus Islamisasi yang belakangan dilakukan oleh aktor-aktor baru dalam dakwah Islam seperti Salafi, Ustaz Abdul Shomad, dan Felix Siaw. Dalam hal ini, pengajian-pengajian mereka melalui media sosial seperti Youtube sangat berpengaruh dalam perubahan sikap terhadap non-Muslim. Dalam salah satu pengajiannya, seorang ustaz Salafi, NA, yang juga mengisi kuesioner penelitian ini, misalnya menjelaskan panjang lebar tentang haramnya mengucapkan selamat natal (dan juga imlek).<sup>20</sup> Ustaz AZA, kolega NA, juga menegaskan bahwa umat

19 lihat misalnya, [https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm\\_source=GoogleAMP&utm\\_medium=Lainnya&utm\\_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm\\_content=Artikel-6](https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm_source=GoogleAMP&utm_medium=Lainnya&utm_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm_content=Artikel-6), diakses 12 Desember 2018; <https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat>, diakses 12 Desember 2018.

20 Lihat rekamannya pada <https://www.youtube.com/watch?v=HXraoRSKodw>, diakses 4 Desember 2018.

Islam tidak boleh mengucapkan selamat tahun baru dan makan makanan perayaan tahun baru.<sup>21</sup>

## **KESIMPULAN**

Secara garis besar, bab ini telah menunjukkan sikap positif ulama Pontianak terhadap negara-bangsa. Pancasila dan demokrasi diterima dengan baik. Namun, kita bisa melihat ragam sikap dan pandangan ulama yang menunjukkan situasi pasca-Reformasi, yakni gambaran monolitik tentang nasionalisme mengalami perubahan. Hadirnya kebebasan berpendapat dan berekspresi telah memungkinkan suara-suara kritis terhadap nasionalisme. Pada umumnya mereka menerima Pancasila dan demokrasi, tetapi dengan catatan kritis. Namun, mereka juga memandang semua itu belum mampu membawa kebaikan signifikan bagi warga negara. Masuknya aktor-aktor baru dalam dakwah Islam di Pontianak tampak jelas merubah monolitisme pandangan tentang nasionalisme dan keislaman. Fragmentasi otoritas politik dan agama merubah gambaran monolitik tersebut.

Pontianak, dan juga Kalimantan Barat secara umum, dikenal sebagai wilayah dengan jumlah pemeluk agama minoritas yang tinggi. Sejarah mencatat bahwa keragaman agama dan suku menjadi salah satu kekuatannya. Keragaman inilah yang menjelaskan bagaimana persepsi ulama Pontianak membangun persepsi dan pandangan tentang negara-bangsa. Kenyataan keragaman agama menjadi pertimbangan penting mereka untuk memilih bentuk negara-bangsa Pancasila dan NKRI daripada, misalnya, negara Islam. Pandangan mereka tentang minoritas non-Muslim pun tergolong progresif, dalam arti bahwa mereka bersikap anti-kekerasan, prosistem, toleran, dan menghargai hak-hak kewarganegaraan. Namun, tampak pula mulai terdapat kerentanan dalam hubungan antara mayoritas Muslim dan minoritas non-Muslim. Toleransi beragama mulai tergerus pada aspek tertentu, misalnya dari

---

21 <https://www.youtube.com/watch?v=bWED42rITkk>, diakses 12 Desember 2018.

kebiasaan mengucapkan selamat hari raya kepada non-Muslim. Kurangnya sikap toleran sebagian ulama Pontianak terhadap minoritas Muslim yang dipandang menyimpang dari versi Islam yang benar tampak dipengaruhi oleh wacana umum yang berkembang di seluruh Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU DAN ARTIKEL

- Abdillah, Zulkifli. 2010. *Kepingan-kepingan Sejarah Umat Islam*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bahlul, Raja. 2006. "People vs God: The Logic of 'Divine Sovereignty' in Islamic Democratic Discourse," dalam *Islam and Globalization: Critical Concepts in Islamic Studies*, diedit oleh Shahram Akbarzadeh. London dan New York: Routledge.
- Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The Chicago University Press.
- Eickelman, Dale F. dan Jon Anderson. 2002 [1999]. *New Media in the Muslim World*. Indiana: Indiana University Press.
- Eickelman, F. dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton dan London: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History* 2 (2): 228-249;
- Hasanuddin. 2014. *Pontianak Masa Kolonial*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

- Ichwan, Moch Nur. 2003. "The Seven-word Controversy." *IIAS Newsletter* 30: 23-24.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2009. "Citizenship: An Islamic Perspective." *Journal of Islamic Law and Culture* 11 (2): 121-153.
- Klinken, Gerry van. 2007. *Communal Violence Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London and New York: Roudledge.
- Laffan, Michael F. 2002. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*. London and New York: Roudledge.
- Naim, Mochtar 1960. "The Nahdlatul-Ulama Party (1952-1955): An Inquiry into the Origin of its Electoral Success." Montreal: McGill University, tesis.
- Salam, Nawaf A. 1997. "The Emergence of Citizenship in Islamdom." *Arab Law Quarterly* 12 (2): 125-147.
- SD, Subhan. 2000. *Ulama-ulama Oposan*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Suhadi 2016. *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia*. Yogyakarta: CRCS.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.

#### WEBSITE

- <http://pontianak.tribunnews.com/2016/01/25/mui-kalbar-keuarkan-fatwa-gafatar-aliran-sesat> (diakses pada 15 November 2018).
- <http://pontianak.tribunnews.com/2018/09/10/sultan-pontianak-sambut-uas-di-bandara-supadio-pontianak>
- <http://www.annasindonesia.com/profil/visi-dan-misi-aliansi-nasional-anti-syiah>
- <https://dukcapil.kalbarprov.go.id/statistik/agama> (akses 2 Desember 2018).

[https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm\\_source=GoogleAMP&utm\\_medium=Lainnya&utm\\_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm\\_content=Artikel-6](https://m.merdeka.com/politik/lipi-temukan-fakta-intoleransi-meningkat-di-indonesia.html?utm_source=GoogleAMP&utm_medium=Lainnya&utm_campaign=Mdk-AMP-Lainnya&utm_content=Artikel-6) (diakses 12 Desember 2018)

<https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat> (diakses 12 Desember 2018)

<https://nasional.tempo.co/read/538851/muhammadiyah-dan-nu-tolak-mui-fatwakan-sesat-syiah> (diakses 15 November 2018).

<https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39992156> (akses 12 Desember 2018).

<https://www.youtube.com/watch?v=bWED42rITkk> (diakses 12 Desember 2018).

<https://www.youtube.com/watch?v=HXraoRSKodw> (diakses 4 Desember 2018).