

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

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 Ulinnuha, Sunarwoto,
dan Anas Ajudin

**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 Aijudin

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>

ULAMA DAN NARASI “POLITIK PERBEDAAN”: Minoritas, Etnisitas, dan Kewargaan di Palangka Raya¹

Najib Kailani

Sejak peristiwa “penistaan agama” yang menerpa Gubernur Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (baca: Ahok) di tahun 2016 mengemuka, peran pemuka agama atau ulama makin menyeruak dalam konstelasi politik Indonesia mutakhir. Fatwa penistaan agama terhadap Ahok yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait ucapannya mengenai surah al-Maidah: 51 telah mendorong demonstrasi yang diklaim melibatkan ribuan massa di tugu Monas menuntut agar Ahok diturunkan dari posisi gubernur Jakarta dan dihukum karena penistaan agama. Demonstrasi yang kemudian dikenal dengan gerakan 212 ini pada gilirannya membawa ulama ke dalam konfigurasi politik mutakhir di Indonesia. Ulama bukan semata lagi dilihat sebagai orang yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan melainkan juga menjadi bagian dari konstelasi politik praktis.

Setelah peristiwa Ahok, istilah ulama makin menggema di panggung nasional dengan beragam intonasi. Kasus politik yang melibatkan pimpinan Front Pembela Islam (FPI) Rizieq Shihab melahirkan wacana ‘kriminalisasi ulama’, sedangkan arena kontestasi pemilihan presiden telah melahirkan istilah ‘ijtimak ulama.’ Puncak dari mengemukanya peran politis

¹ Penelitian ini dilakukan dari bulan September-Oktober 2018 di kota Palangka Raya. Semua nama informan dalam penelitian ini disamarkan untuk menjaga kerahasiaan dan privasi mereka. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Supriadi dan Muhammad Iqbal yang telah membantu penulis dalam mengumpulkan data selama melakukan riset lapangan dan memberi masukan mengenai perkembangan keislaman di kota Palangka Raya.

ulama dalam arena politik adalah terpilihnya Kiai Ma'ruf Amin, yang konon dianggap merupakan figur penting dalam kasus fatwa penistaan agama Ahok, sebagai kandidat calon wakil presiden mendampingi petahana, Presiden Joko Widodo, di Pemilu 2019.

Rangkaian peristiwa yang menampilkan peran signifikan ulama dalam konfigurasi politik tanah air beberapa tahun terakhir ini, membuat kita bertanya tentang pandangan mereka terhadap bangunan negara-bangsa (*nation-state*). Bagaimana para ulama memandang hak warga negara berbeda agama menjadi pemimpin yang terpilih secara elektoral? Apakah pandangan mereka terhadap minoritas agama dan budaya? Bagaimana pandangan ulama terhadap perbedaan agama? Dan lain sebagainya.

Peran ulama dalam negara-bangsa bukanlah ihwal yang baru mengemuka dalam beberapa tahun terakhir. Kalau merujuk pada perdebatan awal mengenai bangunan negara-bangsa Indonesia, kita bisa menemukan kuatnya keinginan dari umat Islam (yang diwakili oleh sebagian besar ulama) untuk mengajukan visi keislaman sebagai bentuk negara Indonesia sebagaimana tercermin dalam Piagam Jakarta. Bahkan sebelum itu, bentuk negara Islam pun sempat menjadi diskusi serius di dalam diskursus kebangsaan (Hefner 1997, 2000). Meskipun dalam perkembangannya, tujuh kata di dalam Piagam Jakarta dihapus sebagai bentuk negosiasi antar berbagai kepentingan termasuk kelompok nasionalis dan agama lain di Indonesia, tuntutan untuk mengembalikan tujuh kata dalam Piagam Jakarta kembali menyeruak ke ruang publik setelah jatuhnya Suharto di tahun 1998. Selain itu, munculnya perda-perda syariat Islam Pasca Reformasi (lihat Bush 2008, 174-191) dan fatwa sesat terhadap kelompok minoritas agama seperti Ahmadiyah (Burhani 2014; Schäfer 2015, 2017; Mariani Noor 2017) membuat pertanyaan kita tentang persepsi ulama terhadap negara-bangsa menjadi sangat signifikan.

Banyak sarjana telah mengkaji dan menelaah ulama di Indonesia dengan memberi perhatian pada berbagai aspek

termasuk di antaranya tentang jaringan ulama dan institusi pendidikan Islam (Azra 2004; Dhofier 1999), otoritas dan keragamannya (Azra, Dijk and Kaptein 2010; Kaptein 2004; Kailani 2018; Hoesterey 2015) serta peran ulama dalam ranah politik dan fatwa sosial keagamaan (Horikoshi 1987; Hosen 2003, 2004; Hasyim 2015; Ichwan 2005, 2012, 2013; Mudzhar 1990, 2001; Saat 2018). Kajian-kajian yang ada umumnya menyoroti ulama dalam lanskap nasional dan tidak banyak kajian yang memberi perhatian pada persepsi ulama mengenai negara-bangsa khususnya ulama di ranah lokal (pengecualian Tayob 2010 dan untuk kasus Palangka Raya Syah 2016).

Melanjutkan studi kesarjanaan yang ada, tulisan ini akan memaparkan peta persepsi ulama terhadap negara-bangsa di kota Palangka Raya yang secara khusus memberi perhatian pada dimensi toleransi dan kewargaan. Tulisan ini didasarkan pada survei yang dilakukan terhadap 30 responden ulama dan wawancara terhadap sepuluh orang ulama. Survei dan wawancara dilakukan antara bulan Agustus-Oktober 2018. Penelitian ini merupakan bagian dari survei yang kami laksanakan di 15 kota lainnya di seluruh Indonesia.

Tulisan ini mendedahkan bahwa mayoritas ulama di Palangka Raya menerima gagasan negara-bangsa terutama dalam dimensi prosistem dan antikekerasan, namun menunjukkan reservasi dalam dimensi toleransi dan kewargaan. Reservasi yang dimaksud di sini adalah penerimaan yang tidak total atau bersifat terbatas terhadap konsep negara-bangsa –yang di dalam penelitian ini diletakkan dalam empat dimensi yaitu prosistem, antikekerasan, toleransi dan kewargaan. Tulisan ini berargumen bahwa reservasi sebagian besar ulama di dalam dimensi toleransi dan kewargaan di Palangka Raya tidak bisa dilepaskan dari historitas dan kreasi negara-bangsa yang tidak menyeluruh di Kalimantan Tengah, di mana wacana etnisitas lebih kuat ketimbang wacana kewargaan (*civic*).

Di samping itu, sikap mayoritas ulama Palangka Raya yang menolak eksistensi dan ekspresi minoritas agama khususnya kelompok internal Islam seperti Ahmadiyah dan Syiah juga

menggambarkan reservasi yang signifikan dalam isu kewargaan. Mayoritas ulama menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah. Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syiah tampak sejalan dengan temuan Jeremy Menchik (2016) yang mengatakan bahwa mayoritas ulama NU, Muhammadiyah, dan PERSIS menerima perbedaan agama, namun menolak perbedaan dalam internal agama. Menurut Menchik, ihwal ini terkait dengan bangunan negara-bangsa Indonesia yang tidak dilandasi oleh sekularisme, melainkan ketuhanan (*godly nationalism*).

Konsep negara-bangsa jamaknya merujuk pada gagasan Benedict Anderson mengenai '*imagined community*' (komunitas terbayang). Menurut Anderson, disebut 'komunitas terbayang' karena tiadanya pengalaman pertemuan langsung di antara anggota negara-bangsa bahkan para anggota tersebut tidak saling mengetahui satu dengan lainnya. Meskipun demikian, di dalam pikiran dan benak setiap orang dari mereka adalah merupakan satu komunitas. Ihwal ini terutama terjadi karena adanya mediasi kapitalisme cetak (*print-capitalism*; Anderson 2006, 6, 44).

Gagasan Anderson tersebut pada gilirannya mendapat banyak kritik karena dianggap bersifat "*Eurocentric*" dan bertendensi universal. Salah satu kritikus utama gagasan '*imagined community*' adalah Partha Chatterjee, seorang pemikir pasca-kolonial terkemuka dalam bukunya *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (1993). Dalam sub-bab yang berjudul "*Whose Imagined Community?*", Chatterjee secara tajam mempersoalkan argumen Anderson yang menyebutkan bahwa pengalaman historis nasionalisme di Eropa Barat, Amerika, dan Rusia telah memberikan "bentuk-bentuk modular" (*modular forms*) yang bisa dipilih oleh para elit Asia dan Afrika. Menurut Chatterjee, jika demikian, maka orang-orang Asia dan Afrika tidak mempunyai "*imagined community*" mereka sendiri karena diwariskan dari pengalaman kolonial. Dia berpendapat bahwa imajinasi para nasionalis di Asia dan Afrika

sebaiknya diposisikan bukan mengenai “identitas”, melainkan tentang “perbedaan” (*difference*) dengan bentuk-bentuk modular nasionalisme yang diserukan oleh Barat modern. Politik “perbedaan” tersebut digali dari narasi historis tentang nasionalisme yang bersifat antikolonial (1993, 5-6).

Pandangan Chatterjee di atas tampak membantu kita untuk menganalisis mengapa bangunan negara-bangsa, khususnya di Palangka Raya tidak secara sempurna mewujudkan. Pengalaman historis dan kuatnya narasi etnisitas telah melahirkan “*imagined community*” yang ambigu dan ambivalen. Selain itu, bentuk negara-bangsa yang berketuhanan (*godly nationalism*) menampilkan “perbedaan” dari pengalaman nasionalisme di Barat.

Tulisan ini pertama-tama akan mengeksplorasi ulama dan pergeseran otoritas agama, lalu memaparkan tipikal ulama di kota Palangka Raya dan menguraikan temuan hasil survei dengan menggarisbawahi isu-isu yang terkait dengan sikap konservatisme dan eksklusivisme para ulama terhadap negara-bangsa. Selain itu, tulisan ini juga akan memberikan analisis terhadap temuan-temuan survei dengan menekankan pada temuan kualitatif seperti hubungan Islam-Kristen dan retorika politik pengakuan terhadap minoritas agama.

ULAMA: OTORITAS KEAGAMAAN TRADISIONAL DAN BARU

Istilah ulama umumnya merujuk pada orang-orang yang mempunyai pengetahuan yang mendalam mengenai al-Qur’an dan Hadis (*foundational texts*) serta tradisi keislaman klasik. Mereka jamaknya memiliki latar belakang pendidikan keagamaan seperti Al-Azhar atau pondok pesantren yang mengkhususkan pada pembelajaran ilmu-ilmu keislaman. Dengan semua latar belakang tersebut, mereka mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan (Feener 2007, 2014). Dalam kajian-kajian akademik, para ulama ini disebut sebagai otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*; Zaman 2009).

Para sarjana seperti Eickelman (1994, 2003, 2004) dan Turner (2007) menyebutkan bahwa otoritas keagamaan

tradisional mengalami tantangan yang signifikan terutama setelah munculnya pendidikan massal, teknologi cetak, dan digital. Baik Eickelman maupun Turner berargumen bahwa pendidikan massal maupun teknologi cetak dan digital pada gilirannya memfasilitasi 'fragmentasi otoritas keagamaan' di dalam Islam. Eickelman menyebutnya dengan '*objectification of religion*' sedangkan Turner menamainya dengan '*reflexive religiosity*.' Kedua istilah tersebut merujuk pada bagaimana Muslim kebanyakan atau awam merefleksikan dan mendiskusikan keberagaman mereka melalui kemudahan akses terhadap materi-materi keislaman tanpa merujuk pada sumber-sumber otoritas keagamaan tradisional. Akses terhadap pendidikan dan perkembangan teknologi informasi di negara-negara Muslim pada gilirannya melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan.

Di samping perkembangan media dan pendidikan massal, dalam konteks Indonesia, tantangan otoritas keagamaan tradisional juga terjadi karena perubahan aspirasi dan konstelasi politik keagamaan. Menurut Feillard (2010, 156-176), modernisasi pendidikan Islam di Indonesia pada gilirannya mendorong para kiai pesantren tradisional untuk mengirimkan anak-anak mereka ke perguruan tinggi umum dengan harapan kelak setelah usai studi anak-anak tersebut menjadi familiar dengan ilmu-ilmu umum di samping ilmu-ilmu agama yang sudah mereka dapatkan selama di pesantren.

Meskipun demikian, waktu yang pendek dalam mempelajari teks-teks keagamaan klasik, membuat para anak kiai tersebut kehilangan kemampuan menguasai kitab-kitab kuning dengan baik. Bahkan, banyak di antaranya yang tidak bisa lagi membaca kitab kuning. Sebaliknya, kalangan 'abangan' mengalami kegairahan untuk mempelajari Islam. Meskipun kuliah di kampus-kampus nonagama, mereka sangat aktif mengikuti model-model studi Islam yang dilaksanakan dengan metode *balaqah* baik oleh kelompok Salafi, Tarbawi, maupun Tahriri (lihat Hefner 2000; Hasan 2006; Kailani 2010; Nef 2012).

Feillard (2010, 156-176) berargumen bahwa perubahan konstelasi politik di era Reformasi mendorong kalangan Muslim tradisional NU untuk mendirikan partai politik, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Menurutnya, sebagian besar anak kiai yang sebelumnya mengenyam pendidikan di kampus-kampus sekuler masuk ke gelanggang politik melalui PKB dan aktif di dunia politik. Konsekuensinya, ruang-ruang pengajian dan keislaman yang umumnya diisi oleh para kiai digantikan oleh para ustaz baru yang mampu mengemas pesan-pesan keagamaan dengan cara-cara yang lebih menarik sehingga memukau kalangan Muslim perkotaan. Feillard berpendapat bahwa aspirasi terhadap modernitas dan perubahan konstelasi politik di era Reformasi telah berkontribusi besar terhadap diseminasi otoritas keagamaan di ruang publik Indonesia, terutama di kalangan otoritas keagamaan tradisional.

Meskipun demikian, Muhammad Qasim Zaman menyebutkan bahwa otoritas keagamaan tradisional bukan berarti tergantikan oleh otoritas keagamaan baru. Zaman (2009, 206-236) mendemonstrasikan bagaimana ulama tradisional mampu beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat yang berubah secara cepat dengan mendiseminasi ceramah dan pandangannya melalui internet, televisi, dan aktif dalam memimpin organisasi-organisasi bertaraf nasional dan internasional.

Mempertimbangkan perubahan lanskap otoritas keagamaan sebagaimana diuraikan di atas, definisi ulama dalam penelitian ini merujuk pada orang-orang yang mempunyai latar belakang pendidikan agama secara formal dalam arti, mengkaji dan mendalami teks-teks keislaman secara khusus, baik melalui institusi pendidikan seperti pesantren, universitas Islam terkemuka dunia, maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Di samping itu, definisi ini juga mencakup otoritas keagamaan baru yang umumnya bercirikan tidak mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan yang kuat. Mereka biasanya memperoleh pengetahuan agama melalui sumber-sumber yang tersedia dan

mudah diakses seperti buku-buku terjemahan, pengajian, dan mendengarkan serta mengikuti pengajian di media baru seperti televisi dan internet.

Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut dengan *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek serta disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas (Echaibi 2011; Hasan 2009; Kailani 2018; Nasr 2009, 182). Dengan kata lain, *religious entrepreneur* menyajikan Islam dalam kerangka *dakwabtainment* yaitu pemaduan antara tuntunan (*religious advice*) dan tontonan (*entertainment*). Kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan dalam bingkai *dakwabtainment* inilah yang menarik minat orang kebanyakan untuk mendengarkan dan mengikuti ceramah-ceramah yang mereka sampaikan (Howell 2014; Rakhmani 2016).

Berdasarkan ragam otoritas keagamaan di atas, responden ulama di penelitian ini dikategorikan ke dalam empat kriteria yaitu *pertama*, ulama arus utama (*mainstream ulama*), yaitu ulama yang berafiliasi kepada dua organisasi terbesar di Indonesia khususnya NU dan Muhammadiyah. *Kedua*, ulama bukan arus utama (*non-mainstream ulama*) yaitu ulama yang berafiliasi ke dalam organisasi di luar NU dan Muhammadiyah seperti PERSIS, Al-Wasliyah, DDII, Syiah, dan Ahmadiyah. *Ketiga*, ulama lokal yaitu ulama yang mempunyai pengaruh di lokal atau berafiliasi ke dalam organisasi ulama lokal, dan *keempat* ulama baru yaitu ulama yang tidak berafiliasi dengan tiga varian di atas. Mereka bercirikan aktif mendakwahkan Islam dengan metode yang atraktif. Varian ini mencakup Salafi, Tarbawi, Tahriri dan milenial.

TIPIKAL ULAMA DI PALANGKA RAYA

Mayoritas ulama di Palangka Raya berasal dari etnis Banjar yang bermigrasi ke Kalimantan Tengah. Mereka umumnya mempelajari pengetahuan keislaman dari majelis-majelis taklim

yang diinisiasi oleh para tuan guru terkemuka di Banjarmasin dan juga dari pesantren-pesantren seperti Pondok Pesantren Darussalam Martapura, Al-Falah, dan Darul Hijrah. Etnik Banjar seringkali diasosiasikan dengan Islam. Menyatunya etnisitas Banjar dan Islam seringkali dihubungkan dengan peran ulama besar Banjar yang karyanya banyak dibaca oleh masyarakat nusantara termasuk Malaysia, Brunei, dan Thailand yaitu Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Mujiburrahman, Abidin, dan Rahmadi 2012). Menurut, Hawkins (2000), menjadi “Banjar” juga identik dengan menjadi Muslim yang taat. Bahkan menurutnya, jika seorang Dayak masuk Islam, maka dia dianggap menjadi “Banjar.”

Selain dari etnik Banjar, sebagian besar ulama di Palangka Raya juga berasal dari salah satu rumpun Dayak Ngaju, yaitu Dayak Bakumpai (Chalmers 2007). Dayak Bakumpai dikenal sebagai satu-satunya rumpun Dayak yang memeluk Islam. Para sarjana berpendapat bahwa konversi mereka ke Islam dilatari oleh interaksi perdagangan dengan orang Banjar. Selain itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa Islamisasi di kalangan Bakumpai terkait dengan figur Abdussamad, cucu dari Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari yang datang ke wilayah Bakumpai secara reguler dan mengajarkan tarekat Naqsyabandiyah-Syadziliyah (Nasrullah 2014).

Di Palangka Raya, ulama biasanya disebut dengan panggilan ‘tuan guru.’ Tipikal ulama di Palangka Raya bisa diklasifikasikan ke dalam dua kecenderungan yaitu ulama “tradisional” dan ulama “modern.” Ulama “tradisional” bercirikan menimba ilmu hanya dari majelis taklim atau pesantren dan aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui majelis taklim. Sedangkan ulama “modern” selain mempelajari ilmu-ilmu keislaman dari pesantren mereka juga melanjutkan studinya ke perguruan tinggi Islam seperti IAIN/ UIN. Tipe model ulama terakhir ini biasanya mengisi pengajian tidak hanya di majelis taklim, melainkan juga di perkantoran dan aktif di organisasi-organisasi keislaman seperti NU dan Muhammadiyah.

Di samping dua kecenderungan ulama di atas, juga terdapat figur baru yang mengisi lanskap dakwah perkotaan, khususnya di kalangan milenial. Mereka biasanya aktif mengisi pengajian atau seminar di kalangan mahasiswa dan pelajar. Berbeda dengan dua kecenderungan sebelumnya, figur-figur baru ini kebanyakannya belajar Islam dari internet khususnya media sosial melalui ustaz-ustaz populer seperti Abdul Somad dan Adi Hidayat. Sebelum memberikan ceramah atau motivasi kepada jamaah yang mengundangnya, pada umumnya mereka mendengarkan ceramah-ceramah dari para ustaz populer tersebut untuk menggali bahan dan inspirasi.

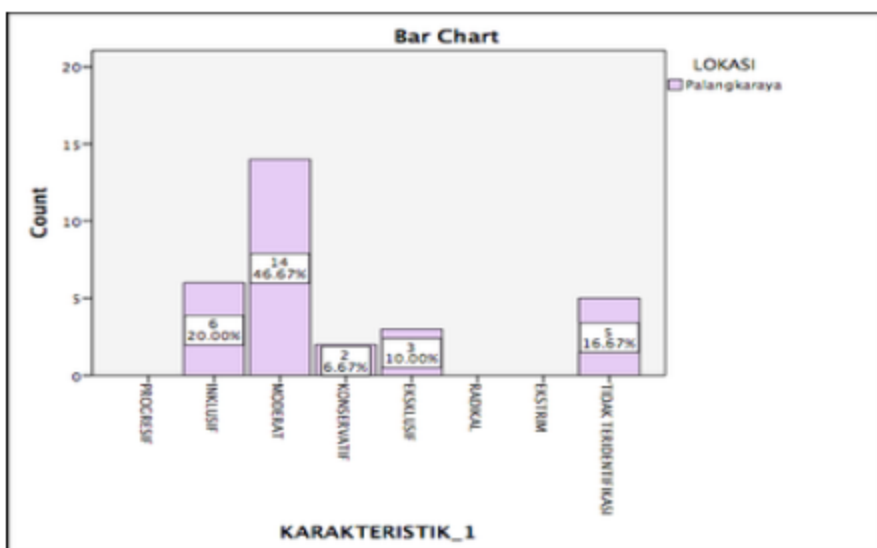
TEMUAN DAN KAREKTERISTIK ULAMA

Survei dilakukan terhadap 30 responden yang merepresentasikan kategori ulama sebagaimana diuraikan di atas yaitu ulama arus utama, ulama baru, ulama lokal, ulama minoritas, dan ulama milenial. Lima orang responden diambil secara acak dari representasi NU/Muslimat/Fatayat, enam responden berasal dari Muhammadiyah/Aisyiyah/Nasyiatul Aisyiyah, dua responden dari MUI, satu responden dari Imam besar Masjid Raya atau Islamic Centre, dua responden mewakili Tuan Guru Majelis Taklim, tiga responden dari representasi ulama minoritas (Ahmadiyah dan Syiah), dua responden dari ulama baru, tiga responden dari akademisi, dan enam responden diambil dari representasi ulama milenial. Selain itu, tujuh responden merupakan ulama berjenis kelamin perempuan dan 23 responden merupakan ulama laki-laki.

Survei ini bertujuan untuk mengukur skala keberterimaan (*acceptance*) dan penolakan (*rejection*) para ulama di Palangka Raya terhadap negara-bangsa. Ada empat dimensi yang diukur dalam survei ini yaitu dimensi prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan. Skala keberterimaan ulama terhadap negara-bangsa dikelompokkan ke dalam empat karakteristik ulama yaitu; progresif, inklusif, moderat, dan konservatif. Sedangkan skala penolakan dikelompokkan ke dalam tiga

karakteristik ulama yaitu; eksklusif, ekstrem, dan radikal.²

Hasil survei memperlihatkan bahwa enam orang responden atau 20,00% ulama di Palangka Raya dikategorikan inklusif, empat belas responden atau 46,67% moderat, dua responden atau 6,67% konservatif dan tiga responden atau 10% eksklusif, dan lima responden atau 16,67% tidak teridentifikasi. Dengan kata lain, 22 orang dari 30 responden menerima negara-bangsa atau 73% dari keseluruhan responden. Meskipun demikian, tingkat keberterimaan mereka juga beragam. Di Palangka Raya tidak ada responden yang masuk dalam karakteristik ulama progresif yaitu ulama yang menerima secara total negara-bangsa dan secara aktif mempromosikannya. Hasil survei menampakkan bahwa kebanyakan ulama di Palangka Raya masuk dalam karakteristik moderat (14 responden). Meskipun menerima negara-bangsa yang dalam penelitian ini diukur dalam empat dimensi, karakteristik moderat berada di bawah level progresif dan inklusif.



Tabel 1. Karakteristik Ulama Palangka Raya

2 Uraian rinci mengenai dimensi dan karakteristik ulama bisa dilihat di bagian Pendahuluan buku ini.

Meskipun demikian, hasil survei juga menunjukkan bahwa 6,67% responden dikategorikan konservatif. Karakteristik konservatif mendedahkan penolakan terhadap dimensi kewargaan yang merupakan batas paling akhir dari penerimaan terhadap negara-bangsa dan 10% responden menampilkan penolakan terhadap negara-bangsa. Hasil survei juga mendemonstrasikan bahwa 30% atau sembilan orang dari 30 responden menunjukkan penolakan terhadap dimensi kewargaan dan 20% atau enam orang dari 30 responden menolak toleransi. Meskipun jumlahnya sedikit, ihwal ini sangat penting untuk dieksplorasi karena responden yang termasuk dalam karakteristik konservatif umumnya mempunyai penolakan terhadap dimensi kewargaan yang di dalamnya mencakup isu Hak Asasi Manusia (HAM) dan juga demokrasi. Sedangkan responden yang dikategorikan eksklusif, ditandai dengan penolakan terhadap dimensi toleransi dan kewargaan.

Uraian berikut akan memaparkan beberapa hasil survei terkait dengan isu toleransi dan kewargaan. Sebagaimana diuraikan di awal tulisan bahwa kebanyakan ulama tidak mempersoalkan perbedaan agama dan eksistensi agama lokal seperti Kaharingan, namun dengan tegas menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah. Sebanyak 20% atau enam orang responden menyatakan sangat setuju dan 46,7% atau 14 responden menyatakan setuju bahwa kelompok Syiah tidak boleh melakukan aktivitas peribadatan dan dakwah secara terbuka karena sesat.

Senada dengan jawaban sebagian besar ulama Palangka Raya di atas, kebanyakan ulama juga menyatakan persetujuannya terhadap pernyataan bahwa keberadaan Ahmadiyah di Indonesia merupakan bagian dari upaya melemahkan dan memecah-belah umat Islam. Sebanyak 26,7% responden menyatakan sangat setuju dan 30% menyatakan setuju. Hanya 20% yang menyatakan tidak setuju dan 3,3% yang menyatakan sangat tidak setuju.

Berbeda dengan kasus minoritas agama di dalam internal Islam, mayoritas ulama menyetujui pernyataan yang

mendedahkan bahwa negara perlu mengakui dan memenuhi hak masyarakat adat beserta keyakinan religinya, termasuk agama-agama lokal. Sebanyak 46,7% responden ulama menyatakan setuju dan 23,3% menyatakan sangat setuju terhadap pernyataan tersebut. Hanya 10% responden ulama yang menyatakan tidak setuju dan 3,3% responden yang menyatakan tidak setuju.

Selain itu, kebanyakan ulama juga tidak mempunyai persoalan dengan perbedaan agama. Mayoritas ulama menyatakan setuju dan sangat setuju terhadap pernyataan: "Semua warga negara berhak atas kebebasan berpendapat, tak terkecuali kelompok non-Muslim." Sebanyak 46,7% atau 14 orang responden menyatakan setuju dan 43,3% atau 13 responden menyatakan sangat setuju. Dengan kata lain hanya 2 dari 30 responden yang tidak setuju dan satu menyatakan netral.

Temuan di atas sejalan dengan riset Jeremy Menchik yang melakukan survei terhadap seribu pemimpin keagamaan di lingkungan NU, Muhammadiyah, dan PERSIS. Menurut Menchik, mayoritas pemimpin NU, Muhammadiyah, dan PERSIS memperlihatkan sikap toleran terhadap agama lain, namun menampilkan sikap intoleran yang tinggi terhadap kelompok Muslim heterodoks khususnya Ahmadiyah (Menchik 2016, 20). Menchik berargumen bahwa teori-teori politik liberal-sekuler yang selama ini menjadi rujukan di dalam kajian akademik untuk mengulas persoalan hubungan agama dan negara serta toleransi harus ditinjau ulang karena menurutnya aktor-aktor keagamaan di Indonesia mempunyai gagasan yang berbeda mengenai politik dari teori politik liberal-sekuler (Menchik 2016, 12). Menurut Menchik, karakter nasionalisme Indonesia yang bukan sekuler dan juga agama namun 'nasionalisme berketuhanan' (*godly nationalism*) meniscayakan pembacaan yang juga tidak sekuler-liberal terhadap model toleransi yang mengemuka di kalangan pemuka NU, Muhammadiyah, dan PERSIS ini.

Meskipun hasil survei mengatakan bahwa mayoritas ulama di Palangka Raya menerima perbedaan agama, terdapat

beberapa persoalan mengenai hubungan antaragama, terutama Islam dan Kristen di Palangka Raya. Persoalan ini menyeruak ke permukaan khususnya dalam isu pemimpin non-Muslim. Kompleksitas hubungan Islam dan Kristen di Kalimantan Tengah juga tidak bisa dilepaskan dari menyatunya identitas agama dan etnik. Uraian berikut akan memaparkan temuan kualitatif mengenai relasi etnik dan agama di Palangka Raya serta isu minoritas.

“PERASAAN TERANCAM”: ISLAM DAN KRISTEN DALAM BAYANG-BAYANG ETNISITAS DAN AGAMA

Hubungan antaragama khususnya Islam dan Kristen di Palangka Raya umumnya hadir dalam narasi harmonis. Secara simbolik, para pemimpin agama khususnya ulama yang saya temui menceritakan bahwa hubungan selaras antaragama di kota Palangka Raya direpresentasikan melalui bangunan mesjid dan gereja yang berdampingan seperti gereja Kalimantan Evangelis Nasaret yang berdampingan dengan mesjid Al-Azhar di Jalan Galaksi serta gereja Kalimantan Evangelis Efrata yang berdempetan dengan Mesjid Nurul Iman di Jalan Sangga Buana. Bangunan keagamaan yang berapit ini, menurut mereka, menampilkan kerukunan hubungan Islam dan Kristen di kota Palangka Raya.

Ibu Solehah, ustazah dari organisasi perempuan Muhammadiyah, Aisyiyah, menceritakan bahwa hubungan yang rukun dan harmonis antara Islam dan Kristen bukan hanya hadir secara simbolis melainkan juga dalam praktis. Di tahun 2015, libur perayaan Natal dan Maulid Nabi Muhammad terjadi berurutan pada tanggal 23 dan 24 Desember yaitu pada hari Kamis dan Jum’at. Peristiwa ini tentu punya makna khusus ketika bangunan gereja dan mesjid berdampingan. Di kota Palangka Raya, jamaah gereja dan mesjid mengatur jadwal perayaan natal dan ibadah shalat Jum’at agar tidak bertabrakan.³

Meskipun demikian, tidak semua ulama yang saya wawancarai setuju dengan ilustrasi bangunan rumah ibadah

3 Wawancara, 20 Oktober 2018.

yang berjejer sebagai simbol kerukunan antaragama. Salah seorang ulama dari MUI, Kiai Syukri mengatakan:

“Menurut saya jangan lagi dilanjutkan membangun tempat ibadah yang berjejer lalu menyatakan bahwa itulah simbol kerukunan umat beragama, menurut saya itu salah. Kerukunan tidak perlu dihadirkan dengan membangun tempat ibadah berjejer. Agama tidak bisa disatukan. Yang paling penting itu ialah umatnya saling rukun dan saling menghormati.”⁴

Pernyataan Kiai Syukri ini tidaklah berlebihan. Pembicaraan mendalam saya dengan beberapa informan mengungkapkan bahwa narasi harmonis hubungan Islam-Kristen yang direpresentasikan melalui bangunan rumah ibadah berjejer tampak sebagai retorika dan bersifat permukaan.

Dari perbincangan dengan beberapa informan, saya menemukan cerita kasus-kasus konflik pembangunan rumah ibadah dan juga sentimen yang tinggi tentang isu Kristenisasi. Kiai Syukri misalnya sangat meyakini kalau Kristenisasi itu nyata. Kiai Syukri menyebutkan kalau dirinya pernah mendengar wacana bahwa Palangka Raya akan dinistbatkan sebagai kota seribu gereja. Di samping itu, dia juga menceritakan kepada saya kisah perjalanannya ke pedalaman Kalimantan dan mendapati banyak gereja yang dibangun tanpa ada jamaahnya. Selain itu, dia juga memaparkan bahwa banyak orang yang konversi ke Islam hanya untuk alasan pernikahan. Kiai Syukri bercerita:

“Saya percaya (Kristenisasi) karena saya sendiri yang ikut dengan helikopter mereka saat mereka berdakwah. Kebetulan peran saya saat itu ialah sebagai dosen penyuluh pertanian, mereka tidak tahu kalau saya juga anggota sebuah organisasi keislaman terkemuka...Gerakan yang paling banyak itu salah satunya ialah gerakan menikahi Muslimah sehingga si Muslimah tadi menjadi murtad”⁵

Wacana lain yang mengemuka terkait hubungan antara Islam dan Kristen adalah soal kepemimpinan politik lokal.

4 Wawancara, 20 Oktober 2018.

5 Wawancara, 20 Oktober 2018.

Saat saya menanyakan isu pemimpin non-Muslim kepada para informan ulama, saya mendapati respon yang senada. Meskipun umumnya mereka menyatakan bahwa pemimpin non-Muslim yang terpilih secara demokratis melalui pemilu harus diterima, kebanyakan mereka mengatakan bahwa pemimpin non-Muslim berpotensi mengutamakan kepentingan kelompok keagamaan mereka daripada kepentingan umat Islam. Berbeda dengan umumnya wacana penolakan terhadap pemimpin non-Muslim di tempat lain, narasi ketidaksetujuan terhadap pemimpin non-Muslim di Palangka Raya tidak terkait langsung dengan peristiwa politik nasional seperti kasus Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama atau lebih dikenal dengan sebutan Ahok, melainkan bersumber dari pengalaman lokal Palangka Raya.

Ustazah Solehah mengatakan bahwa saat kepala daerah dipimpin oleh non-Muslim, kebanyakan jabatan-jabatan penting di pemerintahan diisi oleh kalangan non-Muslim. Menurutnya, situasi tersebut membuat aspirasi dan kepentingan umat Islam terpinggirkan. Hal senada juga disampaikan oleh Kiai Syukri. Dia menyebutkan kalau kepemimpinan non-Muslim mempunyai kecenderungan untuk meminggirkan aspirasi umat Islam. Dia menambahkan bahwa kewajiban ulama untuk selalu menyampaikan kepada umat Islam agar memilih pemimpin yang Muslim demi kepentingan umat Islam. Meskipun demikian, Kiai Syukri dengan tegas mengatakan kalau pemimpin non-Muslim yang terpilih dalam pemilu harus diterima dan dihormati.

Perasaan bahwa kepentingan umat Islam terpinggirkan atau meminjam istilah Mujiburrahman sebagai “perasaan terancam” (Mujiburrahman 2006) tampak membaluti narasi para ulama yang saya temui. Wacana Kristenisasi dan kekhawatiran peminggiran kepentingan kelompok umat Islam yang notabene mayoritas di Palangka Raya terasa kuat sekali muncul dalam setiap perbincangan. Kebanyakan ulama yang saya wawancarai menyebutkan perasaan “ketidakadilan” yang dialami umat Islam ketika dipimpin oleh gubernur non-Muslim. Pengalaman selama dua periode dipimpin oleh gubernur non-

Muslim inilah yang menjadi pemicu perdebatan pro dan kontra di kalangan para ulama mengenai pemimpin non-Muslim.

Ketegangan hubungan Islam dan Kristen di Palangka Raya memang mempunyai akar sejarah yang panjang dimulai sejak akhir tahun 1960-an. Mujiburrahman (2017) menyebutkan bahwa ketegangan Islam dan Kristen di Kalimantan Selatan dan Tengah bermula dari kebijakan negara mengenai pengaturan penyiaran agama kepada yang sudah beragama. Menurut Mujiburrahman, pada bulan April 1969 sebuah rapat digelar untuk membahas kertas kerja mengenai regulasi penyebaran agama di Kalimantan. Seorang pendeta Gereja Kristen Evangelis (GKE), E. Saloh, mengajukan keberatannya terhadap aturan membatasi penyebaran agama hanya kepada penganut agama yang tidak diakui negara. Menurutnya, target misionaris adalah semua umat manusia. Saloh merupakan pimpinan Sinode Gereja Kristen Evangelis (1962-1968) yang merupakan gereja terbesar di Kalimantan Selatan dan Tengah. Menanggapi pernyataan Saloh di atas, Rafii Hamdi, salah seorang peserta rapat dari kelompok Muslim menginterupsi dan meminta ketua sidang untuk menghentikan Saloh karena bisa memicu kontroversi. Menurut Mujiburrahman (2017), setelah rapat tersebut beberapa organisasi Muslim reformis seperti PII, HMI, dan IMM mengeluarkan pernyataan memprotes Saloh.

Narasi Islam dan Kristen di Palangka Raya juga terkait dengan isu etnisitas. Etnisitas merupakan isu penting yang menggema kuat di kalangan ulama yang saya temui di Palangka Raya. Peristiwa konflik etnik di Sampit antara Dayak dan Madura pada tahun 2001 yang dipicu oleh pertengkaran di sebuah karaoke antara person dari kedua etnis tersebut di tahun 2000-an berujung pada terjadinya eskalasi konflik kekerasan yang mengakibatkan banyaknya nyawa melayang di dalam peristiwa tersebut. Konflik ini telah membuat hampir seluruh etnis Madura meninggalkan provinsi Kalimantan Tengah (Bertrand 2004, 81). Konflik ini oleh sebagian kalangan umat Islam di Palangka Raya dianggap berimplikasi pada mengurangnya suara umat Islam di ranah politik. Ustaz Ashri, seorang ulama

yang berasal dari etnis Dayak Bakumpai dan aktif di organisasi keagamaan Islam perkotaan, PKS mengatakan:

“Dulu ada kasus Sampit yang mengakibatkan etnis Madura yang umumnya Muslim eksodus. Ini tentu berimplikasi pada berkurangnya pemilih Muslim. Karena ini adalah perang suku akhirnya Dayak Muslim pun juga banyak yang terlibat di situ. Dari sinilah isu kedaerahan mulai muncul, seperti putra daerah dan bukan, atau pendatang dan penduduk asli. Isu ini selalu dijadikan sebagai “bargaining”, misalnya “pilih putra daerah!” Dalam Pilkada hampir selalu muncul yang seperti itu. Jadi etnisitas dan agama selalu muncul (dia orang Banjar, Jawa, dan sebagainya). Sebagian elit dengan sadar memanfaatkan isu ini...“karena kalian pendatang, ingat kasus Sampit!” Begitu cara masyarakat mempersekusi secara verbal. Kejadian tersebut dimanfaatkan untuk mempersekusi orang-orang atau ormas yang tidak disetujui oleh masyarakat.”⁶

Wacana etnisitas di Palangka Raya terkesan kompleks dan cair. Dalam konteks tertentu, sebagaimana dipaparkan oleh Ustaz Ashri di atas, etnisitas mengatasi agama. Peristiwa konflik Dayak dan Madura di tahun 2000-an mengatasi wacana keagamaan. Semua suku Dayak baik yang beragama Kristen, Islam, maupun Hindu-Kaharingan merasa sebagai satu kesatuan *vis a vis* etnis Madura yang mayoritas beragama Islam. Sementara itu, dalam kasus kepemimpinan daerah, kebanyakan ulama yang berasal dari Dayak Bakumpai lebih menonjolkan identitas keislaman daripada kesukuan.

Kompleksitas wacana etnik dan agama di tengah masyarakat Kalimantan Tengah ini, merujuk pada Bertrand (2004), tidak bisa dilepaskan dari kebijakan Orde Baru yang lebih mengedepankan ‘model nasional’ dalam bangunan-negaranya (*state-building*) di mana etnisitas dan agama dieksklusikan dari diskursus nasionalisme. Ihwal ini berimplikasi secara signifikan terhadap menguatnya narasi politik mayoritas yang tampil dalam bentuk etnisitas maupun agama. Sikap toleran dan pandangan terhadap hak-hak kewargaan terkait erat

dengan narasi 'mayoritas.' Bagi Muslim yang merupakan 67% penduduk Palangka Raya, narasi 'mayoritas' direpresentasikan dalam narasi agama, namun bagi etnis Dayak yang merupakan etnik terbesar di Palangka Raya, 'mayoritas' lebih mengemuka dalam diskursus etnisitas.

Dalam konteks Kalimantan Tengah, khususnya Palangka Raya, etnik Dayak sebagai mayoritas meminta pemerintah pusat untuk memberikan akses terhadap sumberdaya (*resources*) termasuk kekuasaan. Konflik Sampit menjadi pintu masuk warga Dayak untuk menegosiasikan wacana etnisitas yang selama ini mengalami marjinalisasi dalam narasi pembangunanisme Orde Baru (Bertrand 2004, 6). Selain itu, etnisitas juga berjaln dengan agama. Kebijakan agama yang meminggirkan agama lokal termasuk keyakinan Dayak membuat sebagian besar etnik Dayak di Palangka Raya menganut agama Kristen.

Tuntutan untuk mendapatkan akses terhadap sumberdaya dan kekuasaan di era pasca Orde Baru ditandai dengan menguatnya politik identitas. Orang Dayak menuntut untuk mempunyai pemimpin putra daerah. Namun, wacana putra daerah pada gilirannya bersanding dengan Kristen khususnya Protestan. Tuan Guru Muhammad dari MUI dan NU menjelaskan sebagai berikut:

"Kita tidak bisa memungkiri bahwa yang namanya politik identitas itu masih ada. Politik identitas itu kuat terasa di era kepemimpinan Teras Narang, sebelumnya adalah Asmawi Gani, orang Islam. Setelah Reformasi ada tuntutan orang Dayak untuk memilih orang asli daerah. Di situlah wacana kesukuan menguat. Kemudian begitu pemilihan gubernur wacana putra daerah tidak diarahkan kepada Islam, tetapi condong pada Kristen. Saya melihat identitas Dayak itupun harus Kristen, kemungkinan Protestan karena sebagai mayoritas Kristen."⁷

Selain penjelasan di atas, secara historis Kalimantan Tengah juga baru bergabung sebagai bagian dari bangsa Indonesia di akhir tahun 1950-an. Merujuk pada Klinken (2006, 2007), menyatunya Kalimantan Tengah dengan NKRI lebih

7 Wawancara, 22 Oktober 2018

tampak sebagai “bangunan-negara” (*state-building*) daripada “bangunan-bangsa” (*nation-building*). Sebagai “bangunan-negara” perpaduannya dengan NKRI dilihat sebagai solusi dari problem negara untuk mengatasi kerentanan wilayah-wilayah terpencil nusantara setelah perang dan revolusi. Sementara “bangunan-negara” sudah terbentuk, “bangunan-bangsa” masih bersifat terpisah, ambigu, dan ambivalen. Orang Dayak masih mengedepankan identitas etnis daripada kewargaan (*civic*).

RETORIKA ‘POLITIK PENGAKUAN’ TERHADAP MINORITAS AGAMA

Selain isu hubungan Islam-Kristen yang menyuguhkan kompleksitas and cairnya wacana etnis dan agama di Palangka Raya, ulama yang saya temui juga mendemonstrasikan persepsi yang khas tentang minoritas agama. Mayoritas ulama di Palangka Raya mendukung keberadaan dan eksistensi agama lokal khususnya Kaharingan untuk mengekspresikan keyakinan dan menyetujui pengakuan terhadap mereka, namun menolak mengakui minoritas agama dalam internal Islam khususnya Ahmadiyah dan Syiah.

Neng Ana, seorang ustazah milenial yang aktif memberikan motivasi keislaman di lingkungan mahasiswa, mengatakan bahwa negara harus mengakui Kaharingan-yang merupakan agama lokal di Kalimantan Tengah-, namun tidak terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Neng Ana mengatakan:

“Kalau Kaharingan keberadaannya sudah diakui dan diterima oleh masyarakat. Kalau Ahmadiyah atau Syiah mereka kedoknya mengaku Muslim tetapi sudah keluar dari Islam. Sebaiknya mereka (Ahmadiyah dan Syiah) jangan diberi ruang agar mereka tidak menyebarluaskan pemahaman mereka di Indonesia. Itu sangat merusak sekali. Saya pernah mendapatkan informasi bahwa cara beribadah Syiah sudah berbeda. Apalagi mereka membuat kota suci, padahal kota suci yang diyakini umat Islam hanya Makkah dan Madinah, sementara mereka membuat kota suci sendiri.”⁸

Senada dengan Neng Ana, ulama milenial lainnya, Ustaz Sahid yang aktif mengisi majelis-majelis Taklim di sekitar kota Palangka Raya, juga menyatakan bahwa meskipun Syiah dan Ahmadiyah memiliki kedekatan dengan ajaran Islam, namun banyak hal berbeda dengan Islam yang dianut kebanyakan Muslim Indonesia (baca: Sunni). Dia mengatakan “Syiah itu memang termasuk Islam, akan tetapi dia mengaku bahwa ada Nabi penutup akhir zaman selain Nabi Muhammad, yaitu Ali. Jadi setelah kami membaca buku-buku tentang Syiah, arahnya dianggap sesat.” Meskipun demikian, Ustaz Sahid dengan tegas menyatakan ketidaksetujuannya terhadap aksi persekusi baik terhadap kelompok Syiah maupun Ahmadiyah jika mereka tengah melaksanakan kegiatan keagamaan mereka dengan syarat tidak dilaksanakan di ruang publik.⁹

Para ulama dari arus utama seperti MUI, NU, dan Muhammadiyah mempunyai intonasi yang berbeda mengenai keberadaan Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia. Salah seorang pimpinan MUI di Palangka Raya, Kiai Syukri, dengan tegas menyebutkan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah sesat dan semestinya tidak ada dalam Islam Indonesia. Saat saya mengajukan pertanyaan: “bukankah negara menjamin semua warganya untuk mengekspresikan keyakinannya?”, Kiai Syukri mengatakan:

“..Pancasila itu sudah bagus, bahwa sila yang pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa” itu kan berawal dari ayat *Qulbuwallabu abad*. Artinya negara ini sangat Islami sekali. Namun, pemerintah tidak memeliharanya dengan baik, makanya di dalam Kementerian Agama muncul polemik yang macam-macam seperti azan, sertifikasi ulama, dan lain-lain termasuk juga Syiah dan Ahmadiyah. Seharusnya kelompok tersebut tidak boleh ada di sini.”¹⁰

Berbeda dengan Kiai Syukri, Ustaz Muhaimin dari Muhammadiyah mengatakan bahwa sebaiknya Ahmadiyah dan Syiah jangan “dieksklusikan” dari Islam. Ustaz Muhaimin

9 Wawancara, 21 Oktober 2018.

10 Wawancara, 20 Oktober 2018.

meyakini bahwa Syiah dan Ahmadiyah itu percaya kepada tuhan yang sama yaitu Allah. Meskipun demikian, terdapat perbedaan dalam cara beribadah atau turunannya, atau pandangan-pandangan tentang kenabian. Dengan tidak mengeksklusikan Ahmadiyah dan Syiah, menurut Ustaz Muhaimin, maka jalan dakwah akan mudah untuk disampaikan kepada mereka.¹¹ Retorika senada juga disampaikan oleh Kiai Muhammad dari NU yang menyatakan bahwa kalau sepanjang al-Qur'an, ibadah, dan nabinya sama, maka Syiah dan Ahmadiyah tidak perlu dituduh sesat. Selain itu, Kiai Muhammad juga menyebutkan bahwa hak berekspresi mereka harus dilindungi oleh konstitusi.

Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syiah sebagaimana dipaparkan oleh para ulama di atas lebih banyak mengekspos argumen yang bersifat teologis daripada isu kewargaan. Secara umum bisa dikatakan bahwa penolakan terhadap eksistensi Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia terkait dengan fatwa sesat MUI terhadap Ahmadiyah di tahun 2005. Menurut Burhani (2014), kebencian terhadap Ahmadiyah tidak bisa dilepaskan dari upaya Muslim mayoritas (baca Sunni) untuk menjaga ortodoksi Islam. Burhani berargumen bahwa penyesatan Ahmadiyah telah meletakkan mereka pada posisi liminal yaitu bukan Islam pada satu sisi namun juga bukan non-Muslim di sisi lain. Posisi yang tidak jelas ini membuat mereka rentan terhadap persekusi oleh kelompok konservatif.

Berbeda dengan Burhani, Schäfer (2015, 2017) berargumen bahwa penolakan terhadap Ahmadiyah dan juga Syiah tidak bisa semata-mata dibaca hanya dalam argumen teologis, melainkan juga harus dilihat sebagai suatu upaya untuk menegosiasikan ulang batas-batas sekularisme negara Indonesia mengenai agama yang diakui negara. Berbeda dengan pengalaman di Barat, menurut Schäfer, kebanyakan negara-negara Muslim mengalami kolonialisme yang saat terbentuk menjadi negara-bangsa umumnya dipimpin oleh rezim yang tidak memberi ruang terhadap artikulasi dan ekspresi agama sehingga terjadi perlawanan atau negosiasi oleh kalangan agamawan atau ulama.

11 Wawancara, 25 Oktober 2018.

KESIMPULAN

Tulisan ini telah mendedahkan bahwa penerimaan ulama di Kalimantan Tengah, khususnya Palangka Raya, terhadap negara-bangsa- yang di dalam penelitian ini diletakkan dalam empat dimensi yaitu prosistem, antikekerasan, toleransi, dan kewargaan-tidaklah bersifat menyeluruh melainkan terdapat reservasi. Reservasi atau penerimaan terbatas tersebut terutama di dalam isu hubungan antaragama khususnya Islam-Kristen dan minoritas agama. Meskipun menerima keabsahan pemimpin non-Muslim yang terpilih secara elektoral, namun kebanyakan mereka menyatakan bahwa kepemimpinan non-Muslim cenderung mengesampingkan aspirasi dan kepentingan umat Islam. Demikian juga halnya dengan minoritas agama. Mayoritas ulama mengakui eksistensi agama lokal termasuk Kaharingan, namun umumnya menolak—dengan berbagai variasi argumen—keberadaan Ahmadiyah dan Syiah.

Selain itu, wacana keagamaan juga terkait erat dengan etnisitas. Hubungan antara etnik dan agama ini sering kali sejajar, namun kadangkala yang satu mengatasi yang lain. Walaupun faktanya tidak demikian, Islam umumnya diidentikkan dengan etnis Banjar. Sementara itu, Kristen Protestan jamaknya diasosiasikan dengan etnik Dayak. Meskipun demikian, asosiasi ini tidak selalu stabil. Konflik Sampit membuktikan bagaimana identitas etnis (dalam hal ini Dayak) mengatasi identitas agama (dalam hal ini Islam). Namun, dalam isu kepemimpinan daerah, isu agama tampak mengatasi etnisitas. Dalam konteks ini, kebanyakan Dayak Bakumpai lebih mengedepankan isu agama ketimbang isu etnisitas.

Paradoks dan ambivalensi negara-bangsa di Palangka Raya ini juga tidak bisa dilepaskan dari historisitas terbentuknya provinsi Kalimantan Tengah di akhir tahun 1950-an yang dalam istilah Klinken (2006) lebih kuat bangunan-negara (*state-building*) daripada bangunan-bangsa (*nation-building*)-nya. “Bangunan-negara” lebih bersifat administratif dan ambivalen. Meskipun menjadi bagian dari NKRI, wacana etnisitas lebih kuat daripada wacana kewargaan (*civic*).

Meskipun demikian, kasus Palangka Raya juga memperlihatkan, meminjam istilah Partha Chatterjee, 'politik perbedaan' (*politics of difference*) dengan narasi pemerintah pusat mengenai negara-bangsa. Pengalaman sejarah yang berbeda mengenai 'bangsa' menampilkan bentuk-bentuk modular yang berbeda pula. Akibatnya, hubungan antara agama dan etnisitas di Palangka Raya menjadi krusial dan kompleks, namun juga cair.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Benedict. 2006 (edisi revisi). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu.
- , Kees van Dijk, dan Nico J.G. Kaptein (ed). 2010. *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS.
- Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge dan New York: Cambridge University Press.
- Burhani, Ahmad Najib. 2014. "Hating the Ahmadiyya: The Place of 'Heretics' in Contemporary Indonesian Muslim Society." *Contemporary Islam* 8 (2): 133-152.
- Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS, 174-191.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

- Chalmers, Ian. 2007. "The Islamization of Southern Kalimantan: Sufi Spritualism, Ethnic Identity, Political Activism." *Studia Islamika* 14 (3): 371-417.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kiai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe, Arizona: Program for Southeast Asian Studies Monograph Series, Arizona State University.
- Eickelman, Dale. 1994. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies." *American Ethnologist* 19 (4): 643-655.
- dan Jon W. Anderson. 2003. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, edisi ke-2. Bloomington: Indiana University Press.
- dan James Piscatori. 2004. *Muslim Politics*, edisi ke-2. Oxford: Princeton University Press.
- Echaibi, Nabil. 2011. "From audio tapes to video blogs: the delocalization of authority in Islam," *Nations and Nationalism* 17 (1): 25-44.
- Feener, R. M. 2007. "Constructions of Religious Authority in Indonesian Islamism: 'The Way and Community' Reimagines." dalam *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*, diedit oleh Anthony Reid and Michael Gilsean. London; New York: Routledge, 139-153.
- . 2014. "Muslim Religious Authority in Modern Asia Established Patterns and Evolving Profiles." *Asian Journal of Social Sciences* 42 (5): 501-516.
- Feillard, Andree. 2010. "From Handling Water in a Glass to Coping with an Ocean: Shifts in Religious Authority in Indonesia," dalam *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, diedit oleh Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J. G Kaptein. Singapore: ISEAS, 156-176.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Muntaha Azhari. Jakarta: P3M.

- Hefner, Robert. 1997. "Introduction: Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia," dalam *Islam in an Era of Nation-States*, diedit oleh Robert Hefner dan Patricia Horvatic. Hawai'i: Hawai'i University Press, 1-40.
- . 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hosen, Nadirsyah. 2003. "Fatwa and Politics in Indonesia", dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore: ISEAS.
- . 2004. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)". *Journal of Islamic Studies* 15 (2): 147-79.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia*. Cornell: SEAP, Cornell University Press.
- . 2009. "The Making of Public Islam: Piety, Agency and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere." *Contemporary Islam* 3 (3): 229-250.
- Hawkins, Mary. 2000. "Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan, Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1(1):24-36.
- Howell, Julia Day. 2014. "Christendom, the *Ummah* and Community in the Age of Televangelism." *Social Compass* 61 (2): 234-249.
- Hasyim, Syafiq. 2015. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia, *Philosophy and Social Criticism*, 41 (4-5): 487-495.
- Hoesterey, James. 2015. *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. Stanford: Stanford University Press.
- 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, 60-104.
- . 2012. "Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten." *Journal of Indonesian Islam* 6 (1): 166-94.
- Kaptein, Nico J.G. 2004. "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia." *Archives De Sciences Des Religions* 125: 115-130.
- Klinken, Gerry van. 2006. "Colonizing Borneo: State-building and Ethnicity in Central Kalimantan." *Indonesia* 81: 23-49.
- . 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London dan New York: Routledge.
- Kailani, Najib. 2010. "Muslimising Indonesian Youths: The Tarbiyah Moral and Cultural Movement in Contemporary Indonesia" dalam *Islam and the 2009 Indonesian Elections, Political and Cultural Issues: The Case of Prosperous Justice Party*, diedit oleh Remy Madinier. Bangkok: IRASEC, 71-94.
- . 2018. "Preachers-cum-Trainers: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesia," dalam *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, diedit oleh Norshahril Saat. Singapore: ISEAS, 164-191.
- Mudzhar, M. Atho'. 1990. *Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*. Los Angeles: University of California, disertasi.
- . 2001. "The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of 'Ulama'

- Revisited.” dalam *Islam in the Era of Globalization*, diedit oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS.
- Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- , Zainal Abidin dan Rahmadi. 2012. “Ulama Banjar Kharismatik Masa Kini di Kalimantan Selatan: Studi Terhadap Figur Guru Bachiet, Guru Danau dan Guru Zuhdi.” *Al-Banjari* 11 (2):107-136.
- . 2017. “Historical Dynamics of Inter-religious Relations in South Kalimantan.” *Journal of Indonesian Islam*, 11 (1): 145-174.
- Nasr, Vali. 2009. *The Rise of Islamic Capitalism: Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. New York. London. Toronto. Sydney: Free Press.
- Nef, Claudia. 2012. “Living for Caliphate: Hizbut Tahrir Student Activism in Indonesia.” Switzerland: University of Zurich, disertasi.
- Nasrullah. 2014. “The Islamic Tradition of Bakumpai Dayak People,” *Al-albab, Borneo Journal of Religious Studies* 3 (1): 39-54.
- Noor, Nina Mariani. 2017. “The Ahmadiyya Identity and Religious Identity in Indonesia,” dalam *Interfaith Dialogue in Indonesia and Beyond*, diedit oleh Leonard Chrysostomos. Jenewa: Globeethics.net.
- Rakhmani, Inaya. 2016. *Mainstreaming Islam in Indonesia: Television, Identity and the Middle Class*, New York: Palgrave Macmillan.
- Schäfer, Saskia. 2015. “Renegotiating Indonesian Secularism through Debates on Ahmadiyya and Shia,” *Philosophy and Social Criticism* 41 (4-5): 497-508.

- . 2017. "Ahmadis or Indonesians? The Polarization of Post-reform Public Debates on Islam Orthodoxy." *Critical Asian Studies* 50 (1): 1-21.
- Syah, Hakim. 2016. "Politik dalam Persepsi Ulama Kota Palangkaraya." *Al-Hadarab Jurnal Ilmu Dakwah* 5 (29): 63-80.
- Saat, Noorshahril. 2018. *The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media." *Theory, Culture and Society* 24 (2): 117-134.
- Tayob, Abdulkader. 2010. "The Role and Identity of Religious Authorities in the Nation-State: Egypt, Indonesia, and South Africa Compared", dalam *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, diedit oleh Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J Kaptein. Singapore: ISEAS, 79-92.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2009. "The Ulama and Contestations on Religious Authority," dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen. Edinburg: Edinburg University Press, 206-236.