

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>

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 DAN KONSERVATISME ISLAM PUBLIK DI BANDUNG:

Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal

Munirul Ikhwan

Dalam dua dekade terakhir, muncul kekhawatiran tentang meningkatnya konservatisme dan radikalisme Islam di kalangan masyarakat Indonesia seiring dengan berlangsungnya demokratisasi, pemilihan langsung dan desentralisasi pemerintahan. Lengsernya pemerintahan Orde Baru disambut dengan kompetisi politik yang ramai dengan kontestasi simbol-simbol keagamaan Islam. Agama (baca: Islam) menjadi salah satu lokus utama komoditas politik di tengah masyarakat yang mengalami apa yang sering disebut sebagai ‘meningkatnya kesadaran keagamaan’.¹ Kelompok-kelompok seperti Jamaah Tarbiyah, Salafi, Front Pembela Islam (FPI), dan Hizbut Tahriri

1 Di antara elemen yang sering dianggap esensial dalam teori-teori modernitas adalah perbedaan struktural ruang-ruang sosial di mana agama agama ditempatkan di ruang privat, terpisah dari politik, ekonomi dan pengetahuan yang menghuni ruang publik (sekularisasi). Privatisasi agama ini kemudian berimbas pada menurunnya signifikansi kepercayaan, komitmen dan institusi keagamaan di dalam kehidupan sosial, politik dan kemasyarakatan. Sosiolog Spanyol, Jose Casanova (1994, 5), membantah teori modernitas ini. Justru tren global pada akhir abad ke-20 adalah “deprivatisasi agama”, yaitu kondisi di mana agama-agama di seluruh dunia menolak untuk ditempatkan di posisi privat dan marginal sebagaimana yang dikehendaki oleh teori-teori modernitas dan sekularisasi. Mengikuti tren global ini, penggunaan simbol-simbol keislaman di Indonesia meningkat tajam di era Reformasi. Fenomena ini sering dikaitkan dengan keberhasilan gerakan kultural Islam sejak tahun 1970-an yang turut mendorong meningkatnya kesadaran keagamaan yang kemudian didukung oleh perubahan arah politik pada tahun 1990-an (Liddle 1996; Hefner 2000).

Indonesia (HTI) berlomba-lomba menanamkan pengaruh khususnya di kalangan Muslim perkotaan. Partai politik dengan agenda Islamisme terstruktur seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) muncul dan ikut dalam kontestasi politik. Di sisi lain, Islamisme atau isu syariaisasi menjadi arena negosiasi antara politisi dan pemimpin agama pada kancah politik daerah (Buehler 2008). Di samping itu, konflik horizontal pasca-Orde Baru banyak direspon dengan sentimen agama. Laskar Jihad, misalnya, adalah kelompok milisi Islam yang merespon konflik horizontal antara warga Muslim dan Kristen di Maluku dengan aksi paramiliter. Sejak tahun 2000, rangkaian pemboman yang terjadi pun sering dikaitkan dengan justifikasi jihad dalam agama Islam (Hasan 2006). Lantas apakah Islam Indonesia cenderung mengalami transformasi dari moderat ke ideologi-ideologi konservatif garis keras? Sejauh mana perkembangan ini berkorelasi dengan konsepsi ulama tentang negara-bangsa?

Transformasi lanskap sosial dan politik keagamaan di era Reformasi ini tidak terlepas dari aktor-aktor keagamaan yang menjadi sumber dan referensi wacana serta aksi keagamaan Islam. Perhatian kita serta-merta tertuju kepada ulama sebagai kelas sosial terpelajar yang pernah mengenyam pendidikan agama di institusi-institusi keagamaan dan menjadikan agama sebagai diskursus utama mereka. Namun, di era demokratisasi dan fragmentasi otoritas keagamaan (Eickelman and Piscatori 1996), ulama tampaknya bukan menjadi satu-satunya aktor utama dalam diseminasi dan artikulasi wacana keagamaan. Dalam level tertentu, mereka justru sering dicitrakan sebagai figur masa lalu dengan cara pandang konservatif, gaya komunikasi yang hirarkis dan kurang tertarik memahami kondisi masyarakat Muslim kontemporer. Artikulasi wacana keagamaan, termasuk relasi agama dengan negara, banyak disumbangkan oleh aktivis politik keagamaan yang mempunyai basis kuat di kampus dan para profesional perkotaan, yang sering disebut sebagai Islamis (Roy 1994; Zaman 2002).

Tulisan ini mengulas persepsi ulama perkotaan tentang negara-bangsa yang merupakan konsep dan sistem kekuasaan

modern yang mengganti kekuasaan imperium besar dunia, termasuk imperium Islam di bawah Kesultanan Ottoman. Setting perkotaan yang menjadi fokus studi ini adalah Bandung, kota metropolitan yang terletak tidak jauh dari ibu kota Jakarta. Bandung lama dikenal sebagai salah satu pusat kantor pemerintahan, bisnis, pendidikan, anak muda kreatif dan *trendsetter* fesyen nasional. Ulama dalam studi ini tidak hanya terbatas pada kelas cendekia terdidik yang menguasai teks-teks kanonik Islam saja, namun juga mencakup aktor-aktor baru yang ikut berbicara atas nama Islam, mempunyai audiens luas —jemaah yang mengakui otoritas mereka— meski tidak mempunyai latar belakang kuat pendidikan agama secara profesional.

Kajian-kajian ulama di Bandung banyak mengulas tentang gerakan *tajdīd* (pembaruan agama) yang turut mewarnai kontestasi wacana keislaman. Howard Federspiel menyorot lanskap Bandung sebagai kota kelahiran organisasi modernist puritan, Persatuan Islam (PERSIS), terutama tentang kontestasi politiknya dengan Sarekat Islam di bawah pengaruh HOS Cokroaminoto yang tidak menginginkan polemik pemahaman keagamaan antara kelompok tradisionalis dan modernis masuk dalam Sarekat Islam. Beberapa tokoh Persis seperti Ahmad Hassan, Hadji Zamzam, dan Moehammad Natsir dikeluarkan dari Sarekat Islam (Federspiel 2001, 90). Studi lainnya oleh Rifki Rosyad (2006) menyoroti peran sentral masjid Salman di lingkungan Institut Teknologi Bandung yang menjadi konsentrasi gerakan Islam ‘baru’ yang ingin merespon dominasi kekuasaan yang memarginalkan peran umat Islam sebagai warga mayoritas. Dalam dua dekade terakhir, Bandung menyedot perhatian dengan munculnya dai populer sekaligus wirausahawan sukses, Abdullah Gymnastiar. Aa Gym —demikian panggilan populernya— membangun otoritasnya, sebagaimana James B. Hoesterey (2008) amati, memadukan aspek tasawuf dengan psikologi dan teori manajemen pop Barat untuk merespon tren baru dalam keinginan religius dan ekonomi dari kelas menengah perkotaan. Tren terakhir studi

keislaman di Bandung adalah fenomena kemunculan ustaz-ustaz 'gaul' milenial seperti Hanan Attaki dan Evi Effendi yang sangat populer di kalangan anak muda karena kemampuan mereka menarasikan agama dalam bahasa, imajinasi, dan ekspektasi anak muda perkotaan, terutama mereka yang terafiliasi dengan *subculture* (kultur pinggiran) perkotaan (Han 2018).

Namun, studi-studi di atas tidak memberikan perhatian spesifik tentang persepsi tokoh agama atau ulama tentang negara-bangsa. Perlu diketahui bahwa di Indonesia ulama dan pemimpin agama menikmati peran sosial dan politik yang lebih besar di era Reformasi setelah mereka dimarjinalkan pada masa Orde Baru (1966-1998). Ulama, tokoh agama, dan dai memainkan peran penting dalam membentuk wacana publik, terutama terkait kehidupan berpolitik dan sosial-keagamaan. Kejadian-kejadian politik dan sosial akhir-akhir ini seringkali melibatkan ulama dan simbol-simbol agama. Studi ini bertujuan untuk memetakan dan mendiskusikan persepsi ulama tentang negara-bangsa serta konsep-konsep turunannya. Dengan menyorot pandangan ulama tentang sistem kekuasaan dan sistem pemerintahan, isu-isu kewargaan dan toleransi, studi ini berusaha mengurai imajinasi dan ekspektasi ulama terkait posisi dan peran Islam di dalam negara. Mengapa peran ulama begitu sentral dalam kehidupan politik dan kenegaraan? Apakah ulama mempunyai pijakan yang sama dalam memandang negara-bangsa? Jika tidak, faktor apa yang membuat mereka berbeda? Apa argumen mereka untuk menerima, menolak atau mereservasi gagasan negara-bangsa? Dan bagaimana mereka mengkomunikasikan gagasan mereka ke publik?

LANSKAP OTORITAS DAN DINAMIKA KEISLAMAN DI BANDUNG

Dinamika keislaman di Bandung tidak terlepas dari inovasi-inovasi gerakan dan wacana yang memberi warna bagi kehidupan politik, sosial, dan keagamaan di kota tersebut. Bandung adalah kota kelahiran organisasi reformis puritan,

Persatuan Islam (PERSIS) pada 12 September 1923 oleh tokoh-tokoh saudagar Muslim, Haji Zamzam, dan Muhammad Yunus. Meskipun saat ini ulama PERSIS tidak banyak terlibat dalam perdebatan isu-isu besar dalam politik nasional, namun PERSIS menyumbangkan tokoh-tokoh penting yang aktif dalam perdebatan dan gerakan sosial politik sebelum kemerdekaan 1945 dan tahun-tahun pertama setelah kemerdekaan. Soekarno—yang kemudian menjadi presiden pertama Indonesia—pada masa pengasingannya di Flores (1934-1941) terlibat korespondensi dengan salah seorang tokoh PERSIS prolif, Ahmad Hassan, tentang isu-isu keislaman.

Sebelum tahun 1926, gagasan reformasi belum menjadi diskursus utama organisasi PERSIS. Kecenderungan reformisme PERSIS sering dihubungkan dengan Haji Zamzam yang pernah belajar di Mekah dan bergabungnya Ahmad Hassan yang menegaskan orientasi skripturalis dalam gagasan pembaruan (*tajdīd*) Islam. PERSIS mengikuti diskusi keagamaan yang dimuat dalam majalah-majalah reformis seperti *al-Manar* di Kairo, *al-Munir* di Padang dan perdebatan keagamaan antara *Jami'iyat al-Khair* dan *al-Irsyad*—dua organisasi reformis keturunan Arab di Indonesia— mengenai stratifikasi Muslim non-Arab, Arab sayyid, dan Arab nonsayyid di mana *al-Irsyad* menolak keunggulan Arab sayyid atas lainnya (Noer 1973, 84; Federspiel 2001, 26–27; Feener 2007, 84–86).

Terinspirasi pemikiran politik Islam pada masa itu—seperti pemikiran Abul A'la Maududi dan Hasan al-Banna—PERSIS mengusung prinsip dasar bahwa syariat Islam harus menjadi landasan hukum di Indonesia. Berbeda dengan gerakan *al-Ikhwan al-Muslimun*, PERSIS tidak bergerak di luar kerangka nasionalisme Indonesia pada masa kolonial. Dan setelah proklamasi kemerdekaan, PERSIS bergerak dalam kerangka negara-bangsa Indonesia (*nation-state*).²

2 Komitmen Persis pada negara Indonesia tampaknya tidak berubah hingga masa Reformasi di mana gagasan khilafah global muncul ke permukaan; “memelihara dan menegakkan Syariah di setiap negara yang ada sekarang jauh lebih penting daripada menyatukan suara umat seluruh dunia dalam satu negara” (Abdurrahman 2008, 59).

PERSIS tidak memperjuangkan gagasan politiknya melalui aksi politik langsung, namun melalui organisasi politik lain (Federspiel 2001, 325–26). Masyumi pernah menjadi kendaraan politik penting bagi ulama PERSIS. Pembubaran Masyumi pada tahun 1960 oleh pemerintahan Soekarno turut serta diikuti oleh meredupnya peran politik tokoh-tokoh PERSIS. Pada masa-masa selanjutnya ulama dan tokoh PERSIS lebih banyak bergerak di bidang pendidikan dan kemasyarakatan dengan basis kuat di Jawa Barat.

Orde Baru di bawah Soeharto yang efektif mengambil alih kendali negara pasca penerbitan Supersemar (Surat Perintah Sebelas Maret) 1966 membangun pemerintahannya di atas dua fondasi yaitu militer dan teknokrat. Pemerintah Orba membangun stabilitas politik dengan memaksa parta-partai Islam bergabung ke dalam satu partai baru, Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Orde Baru juga mengintervensi aktivisme politik mahasiswa yang merupakan kelas menengah baru yang turut menyuarakan perubahan pada masa akhir Orde Lama. Pada akhir 1970-an pemerintah melarang aktivisme politik mahasiswa dengan kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK). Situasi ini kemudian mendesak banyak tokoh agama menarik diri dari politik dan beralih ke aktivitas sosial keagamaan yang berkontribusi pada “Islamisasi” masyarakat (Hefner 2000). Sementara itu, aktivisme mahasiswa juga bergeser ke aktivisme yang lebih berorientasi pada pembentukan opini publik daripada berhadapan langsung dengan struktur kekuasaan (Rosyad 2006, 14).

Di Bandung, masjid Salman ITB menjadi cikal bakal kemunculan aktivisme Islam yang menghembuskan spirit revivalisme di kalangan anak muda. Anak-anak muda dari berbagai kota besar di Indonesia datang ke masjid Salman untuk mengikuti pengajian yang disampaikan oleh Muhammad Imaduddin Abdulrahim, dosen teknik listrik ITB, yang mendapat dukungan Muhammad Natsir, salah seorang tokoh PERSIS, Masyumi, dan Dewan Dakwah Islam Indonesia

(DDII). Melalui berbagai program pelatihan dan kajian, kelompok dan komunitas Muslim muda terbentuk. Wacana politik dan keislaman baru berkembang di kalangan kelas menengah kota sebagai ekspresi ketidakpuasan terhadap sistem yang tidak mengakomodir ekspektasi mereka. Rifki Rosyad (2006, 30) berargumen bahwa gerakan revivalis yang berakar dari kampus ini tidak lain adalah kelanjutan pembaruan (*tajdīd*) sebagaimana pernah terjadi di Indonesia pada awal abad ke-20.

Keberhasilan masjid Salman menampung aspirasi keislaman baru ini menginspirasi masjid-masjid kampus lainnya. Wacana keislaman yang berkembang ini banyak diwarnai oleh wacana Islam pergerakan dan puritan seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Hizbut Tahrir, dan Salafi —dalam beberapa tahun terakhir. Wacana keislaman ini tentunya berbeda dengan wacana keislaman yang berkembang di institusi agama yang banyak mengkaji fikih, nahwu, dan sharaf, akidah, tasawuf serta tafsir dan hadis (Bruinessen 2015). Oleh karena itu, gerakan ini dapat dipahami sebagai ‘friksi’ dengan tren keagamaan arus utama yang relatif minim aktivisme. Aktor-aktor utama aktivisme anak muda ini sering dikaitkan dengan istilah “santri baru” (Machmudi 2008) yang membangun otoritas mereka bukan dari elemen-elemen otoritas konvensional, namun dari gerakan-gerakan Islamisme lokal seperti Darul Islam maupun gerakan trans-nasional seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Hizbut Tahrir, dan Salafi.

Berdirinya pesantren Daarut Tauhiid pada 1990 tidak saja ikut mewarnai wacana keislaman perkotaan, namun juga menghadirkan pola baru bangunan otoritas keagamaan. Berbeda dengan pesantren pada umumnya yang menyusun kurikulum untuk penguasaan literatur keislaman ‘kanonik’, Daarut Tauhiid menitikberatkan pada kajian moral dan motivasi keislaman serta menggarap secara serius aspek ekonomi dan kewirausahaan. Terobosan ini dikemas dengan ‘konsep tata nilai’ Manajemen Qalbu (MQ) yang diterjemahkan ke dalam

empat komponen: *ma'rifatullah* (mengetahui Allah), manajemen diri, *entrepreneurship* (kewirausahaan), dan *leadership* (kepemimpinan). Tata nilai ini menjadi dasar filosofis dan jargon organisasi Pesantren Daarut Tauhiid, “menuju generasi ahli zikir, ahli fikir, dan ahli ikhtiar”³.

Aa Gym tidak hanya sebagai pendiri, namun juga tokoh sentral Daarut Tauhiid. Jika otoritas keagamaan di Indonesia sering dikaitkan dengan latar belakang pesantren (atau institusi pendidikan keagamaan), penguasaan fikih dan kompetensi mengeluarkan fatwa, Aa Gym tidak membangun otoritasnya berdasarkan aspek-aspek di atas. Ia membangun otoritasnya dari keberhasilan meramu teknik-teknik dakwah dengan menggabungkan agama, ekonomi, dan kewirausahaan. Keberhasilannya dalam memaksimalkan media baru dan *branding* produk-produk motivasi-ekonomi-keagamaan memunculkannya sebagai dai populer yang menemukan pasarnya di tengah spiritualitas masyarakat kelas menengah kota. Popularitasnya seolah ‘menenggelmakan’ otoritas ulama dengan latar belakang keilmuan agama yang mapan di Bandung. Fenomena Aa Gym mengilustrasikan pola baru produksi otoritas keagamaan yang dibangun di atas praktik-praktik tertentu dalam konsumsi agama, politik pemasaran moralitas dan penggunaan media (Hoesterey 2008).

Kelompok baru yang membangun panggung dan mewarnai kontestasi wacana di ruang publik di Bandung adalah kelompok Salafi. Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) di bawah Muhammad Natsir sering disebut sebagai pembuka jalan dan fasilitator awal bagi gerakan Salafi di Indonesia (Wahid 2014, 80). Gerakan Salafi membesar seiring keberhasilan mobilisasi dan penyebaran jaringan dengan berdirinya Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), pesantren oleh alumni, penerbit buku, majalah, radio, saluran televisi, dan media sosial.⁴

Di Bandung, Salafi mulai merambah tempat-tempat strategis seperti masjid al-Ukhuwwah yang dikelola oleh pemerintah

3 <http://www.daaruttauhiid.org/about/> diakses pada 22 Desember 2018.

4 Untuk studi tentang radio Salafi lihat Sunarwoto (2015).

kota Bandung. Memang benar kelompok Salafi bukan pengelola utama masjid balai kota ini, namun mereka mempunyai jadwal kegiatan reguler setiap Kamis sore dan Jumat sore⁵ yang diampu oleh Ustaz Abu Haidar as-Sundawy yang juga mempunyai kajian rutin di Radio Roja. Kegiatan rutin ini setidaknya memberi warna masjid ibu kota dengan kehadiran jemaah laki-laki memakai jalabiyah dan jemaah perempuan bercadar.

Kelompok Salafi mempunyai kesamaan dengan PERSIS dalam hal purifikasi agama dan pandangan tentang generasi Salaf sebagai generasi terbaik Muslim. Namun, ada beberapa perbedaan mendasar antara keduanya, jika dilihat dari debat publik (*mubāḥatsah*) keduanya pada 2007. PERSIS tidak setuju dengan pandangan Salafi tentang kewajiban mengikuti manhaj Salaf. PERSIS memandang tidak ada landasan tekstual baik dari al-Qur'an maupun sunnah yang menegaskan kewajiban itu (Wahid 2014, 137).

Otoritas agama juga muncul di kalangan komunitas jalanan sebagai respon terhadap kultur dominan. Mereka adalah anak muda yang tidak ingin dipaksa mengikuti pola hidup dan dominasi tradisi orang tua. Mereka memilih kehidupan mereka di jalanan, membentuk geng motor dan kelompok-kelompok *adventurisme* anak muda. Fenomena hijrah yang masif di kalangan perkotaan turut membawa pengaruh 'Islamisasi' di kalangan mereka. Perkembangan ini memunculkan otoritas-otoritas baru dari kalangan anak muda atau otoritas yang merepresentasikan gaya komunikasi dan menyelami kehidupan mereka seperti Hanan Attaki, Evie Effendi, dan Inong (Han 2018). Pertanyaannya, apakah mereka semuanya mempunyai kompetensi keagamaan yang cukup untuk berbicara Islam? Kasus Evi Effendi sempat kontroversial (2017) ketika ia menyebut Nabi Muhammad 'sesat' sebelum mendapat hidayah Allah dalam salah satu majelisyanya. Banyak yang mengecam pernyataan tersebut karena bertentangan dengan konsep teologis ke-ma'shum-an (keterhindaran dari dosa) Nabi.

5 Wawancara dengan salah seorang takmir masjid al-Ukhuwwah Bandung pada 11 Oktober 2018.

Meskipun demikian, tokoh-tokoh agama di Bandung (NU dan Muhammadiyah) memandang positif keberadaan mereka yang menyuarakan agama di komunitas yang sulit dijangkau oleh ulama. Untuk menghindari ceramah yang ‘kontra-produktif’ dari sisi teologis, ulama arus utama memandang dai-dai komunitas tersebut harus belajar lagi agama dengan ulama yang lebih tahu agama.⁶

Kemunculan varian otoritas keagamaan di atas bukan berarti otoritas keagamaan arus utama seperti NU dan Muhammadiyah tidak berperan sama sekali dalam arena kontestasi keagamaan di Bandung. Ulama dan institusi dari kedua organisasi ini memainkan perannya di institusi pendidikan dan majelis-majelis taklim yang mereka kelola. Bahkan pasca pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) oleh pemerintah pada pertengahan tahun 2017, otoritas dan wacana keislaman melakukan penetrasi lebih dalam di arena kontestasi publik dan kampus-kampus (lihat Suhadi 2017). Hanya saja, wacana yang mereka produksi belum muncul menjadi wacana yang hegemonik dalam konteks keislaman di Bandung, yaitu wacana yang mampu menggiring opini publik lebih efektif.

PETA PERSEPSI ULAMA BANDUNG TENTANG NEGARA-BANGSA

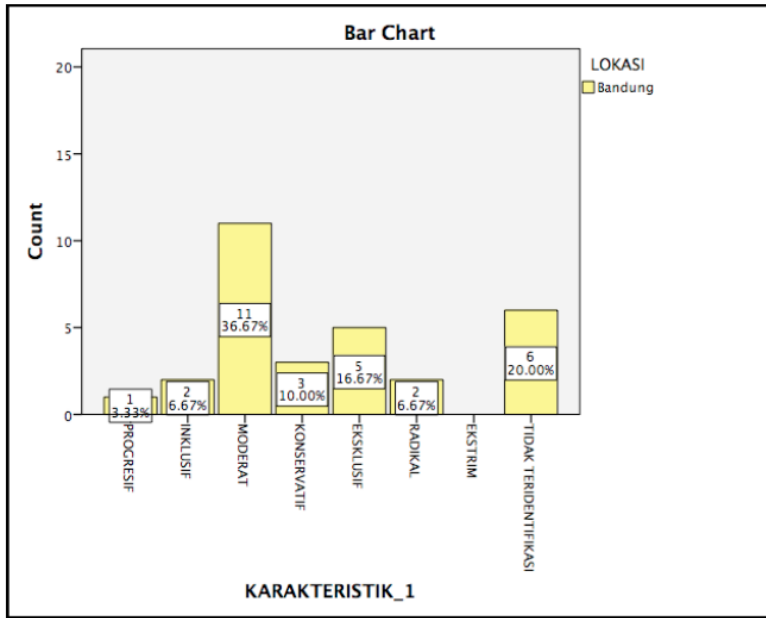
Terkait dengan pandangan tentang negara-bangsa secara umum, ulama di Bandung dapat dipetakan sebagaimana berikut. Ulama dari kelompok minoritas Islam —terutama Syiah IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia)— mempunyai pandangan paling “progresif” (3,33%). Mereka tidak hanya menerima secara total gagasan negara-bangsa Indonesia, namun juga secara aktif mempromosikan anti-kekerasan, prosistem, toleransi, dan prokewargaan. Menurut ulama Syiah, komitmen pada negeri dikaitkan dengan doktrin keimanan dan tujuan kemakmuran

6 Salah seorang tokoh NU, AAS, misalnya, mengungkapkan pendapatnya tentang dai-dai milenial, “Saya senang saja mereka punya akses. Hanya saja kelemahannya itu dari sisi kapasitas yang harus dimiliki, karena mungkin tidak terbayangkan [bagi mereka] bahwa pemahaman Islam itu kompleks.” (wawancara pada 09 Oktober 2018).

yang diapresiasi agama. Pandangan ini dilandaskan pada riwayat-riwayat dalam tradisi Ahlul Bait seperti *ḥubbu 'l-wathan mina 'l-īmān* (kecintaan pada negeri sebagian dari iman) dan *'umirati 'l-buldān bi-ḥubbi 'l-authān* (negeri itu dimakmurkan dengan kecintaan pada negeri). Di samping itu, Piagam Madinah dipahami sebagai model pemerintahan yang relevan dalam masyarakat majemuk. Setiap warga diposisikan setara, dan tidak ada paksaan untuk masuk Islam. Individu dijamin hak hidupnya sesuai kesepakatan antarkelompok di Madinah. Bagi ulama Syiah, ini menunjukkan Islam memberikan ruang dan dasar bagi praktik demokrasi yang disesuaikan dengan tantangan zaman. Oleh karenanya, demokrasi —di mana keputusan publik diperoleh dari kesepakatan— itu syar'i dan mengikat⁷.

Pandangan berikutnya adalah “inklusif” (6,67%) yang diwakili oleh ulama Ahmadiyah —dan ulama non-afiliatif. Mereka inklusif karena menerima konsep negara-bangsa Indonesia secara umum, namun memberikan perhatian lebih pada isu-isu toleransi dan advokasi kewargaan yang banyak menimpa minoritas Muslim. Posisi ulama Ahmadiyah ini dapat dijelaskan bahwa Ahmadiyah adalah organisasi yang fokus bergerak pada aspek spiritualitas, dan tidak tertarik terlibat dalam isu-isu politik praktis. Ulama Ahmadiyah menerima bentuk negara apapun karena yang terpenting bagi mereka adalah jaminan hak-hak kewargaan oleh sistem di mana penganutnya hidup.

⁷ Wawancara dengan salah seorang tokoh IJABI, MFR, di Bandung pada 15 Oktober 2018



Persepsi ulama arus utama —Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah— tentang negara-bangsa pada umumnya adalah “moderat” (36,67%), persentase tertinggi di kota Bandung. Mereka menerima gagasan negara Indonesia dengan ideologi, konstitusi dan sistem pemerintahannya, namun cenderung pasif dalam merespon isu-isu intoleransi dan kekerasan yang menimpa kelompok minoritas, baik Muslim maupun non-Muslim. Mereka menerima kelompok *liyan* untuk mendapatkan hak-hak kewargaan dari negara, menduduki jabatan publik sesuai mekanisme sistem demokrasi, namun cenderung pasif (tidak aktif melakukan advokasi) jika kelompok selain mereka mendapatkan perlakuan diskriminatif.

Namun, ulama NU cenderung lebih toleran dan inklusif dibandingkan ulama Muhammadiyah. Ulama NU lebih siap menerima keberadaan kelompok *liyan* dengan identitas agama dan kepercayaan yang berbeda untuk mendapatkan hak-

hak dasar sebagai warga negara dan hidup berdampingan bersama mereka. Ulama kelompok ini cenderung bisa menerima Syiah (di Indonesia) sebagai bagian dari Islam, meskipun masih sulit menerima Ahmadiyah sebagai madzhab dalam Islam karena adanya doktrin *nubuwwah*.⁸

Sementara itu, ulama Muhammadiyah memandang Syiah dan Ahmadiyah bukan bagian dari Islam karena perbedaan teologis dengan Islam Sunni. Fatwa MUI tentang heterodoksi Ahmadiyah yang meng-*exclude* kelompok itu dari Islam merupakan rujukan penting bagi ulama arus utama Bandung tentang Ahmadiyah.

Baik ulama NU maupun Muhammadiyah menerima perempuan menduduki jabatan publik atau pimpinan. Namun, mereka berbeda dalam hal kepemimpinan publik oleh non-Muslim maupun minoritas Muslim. Ulama NU cenderung tidak menghadapi problem teologis terkait kepemimpinan publik oleh kelompok *liyan*. Mereka tidak hanya menerima, namun juga tidak mempermasalahkan pencalonan dari kelompok ini. Sementara itu, ulama Muhammadiyah umumnya memandang sebagai sebuah keharusan untuk memilih pemimpin dari kelompok mereka (Islam Sunni). Namun, mereka tetap menerima kenyataan jika memang non-Muslim atau minoritas Muslim yang terpilih menjadi pemimpin sebagai konsekuensi sistem demokrasi di Indonesia. Hanya saja, mereka akan berjuang ‘mendedukasi’ publik untuk menyiapkan dan memilih calon-calon pemimpin Muslim yang kompeten.

Pandangan “konservatif” tentang negara-bangsa terwakili oleh ulama dari organisasi Persatuan Islam (PERSIS) dan jamaah Tarbiyah (10%). Konservatisme di sini adalah pandangan yang menerima gagasan negara-bangsa Indonesia dan sistem politiknya namun dengan beberapa macam reservasi (penerimaan tidak utuh). Ulama PERSIS, misalnya, memandang

8 Ahmadiyah menolak berhentinya nubuwwah (kenabian) setelah wafatnya Nabi Muhammad. Nubuwwah tetap berlangsung dan muncul pada diri Mirza Ghulam Ahmad yang dipercaya sebagai al-masih (sang penyelamat). Studi lebih lanjut tentang nubuwwah di dalam Ahmadiyah, lihat Yohanan Friedmann (1989).

bahwa Piagam Jakarta yang memuat tujuh kata (Ketuhanan dengan “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”) adalah bentuk ideal dasar negara. Namun, mereka menerima Pancasila dengan formulasinya sekarang. Dalam hal ini, mereka memiliki *concern* terhadap strategi menerjemahkan sila-sila Pancasila dalam bingkai syariat Islam. Ulama PERSIS menolak menyamakan kepemimpinan nasional dengan konsep *waliyyu l-‘amr* karena yang kedua mencakup aspek *ḥirāsāt al-dīn* (perlindungan terhadap agama Islam) dan *siyāsāt al-dunyā* (politik sosial kemasyarakatan). Menurut mereka, kepemimpinan nasional saat ini tidak mengemban *ḥirāsāt al-dīn*. Di samping itu, mereka juga menolak menyamakan demokrasi saat ini (yang menitikberatkan pada pemilihan langsung dan aklamasi) dengan konsep *syura*. Bagi mereka, *syūrā* adalah prinsip bertukar pikiran untuk menemukan pendapat yang benar (*tabādul al-ārū’ li ma’rifati al-shawāb*), sedangkan demokrasi yang berjalan saat ini bekerja pada level kuantitas sehingga pemilihan pemimpin, wakil rakyat dan pembuatan undang-undang banyak mengabaikan aspek kualitas.⁹

Konservatisme juga merefleksikan kecenderungan menolak persamaan hak dasar kewargaan dan politik terhadap kelompok di luar mereka, terutama non-Muslim dan minoritas Muslim. Mereka menolak kelompok minoritas menduduki jabatan publik dan mendapatkan peran publik yang sama dengan kelompok Muslim. Terkait dengan isu toleransi, ulama konservatif cenderung lebih toleran kepada non-Muslim daripada kepada kelompok minoritas Muslim — Syiah dan Ahmadiyah— yang mereka anggap ‘sesat’ dan tidak bisa menjadi bagian dari Islam. Di samping itu, mereka juga menolak kepemimpinan perempuan berdasarkan argumen tekstual dari al-Qur’an (Q. 4:34) dan sunnah: tidak akan pernah bahagia kaum yang mempercayakan urusan mereka kepada perempuan (*lan lafliḥa l-qaum wallau amrabum imra’ah*).

9 Wawancara dengan salah seorang tokoh Persis, MAR, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Kategori-kategori ulama di atas (progresif, inklusif, moderat, dan konservatif) adalah bentangan (*range*) karakteristik ulama yang menerima konsep negara-bangsa (aksepsionis). Mereka adalah kelompok mayoritas (56,67%). Meskipun demikian, ulama Bandung yang tergolong masuk dalam *range* karakteristik rejeksionis (eksklusif dan radikal) masih tergolong besar, yaitu 23,33% —sedangkan yang tidak teridentifikasi sebesar 20%.

Ulama yang berpandangan eksklusif (16,67%) umumnya mempunyai pola pikir pemahaman agama yang literalis dan pemikiran sejarah bahwa Muslim berkontribusi besar dalam kemerdekaan Indonesia, dan oleh karenanya Islam dan Muslim seharusnya mendapatkan posisi istimewa di dalam negara. Mereka dipandang eksklusif karena secara pasif anti-kekerasan dan prosistem, namun cenderung aktif dalam wacana intoleran dan anti-kewargaan. Pemahaman doktrinal dan literal terhadap teks-teks keagamaan membuat mereka sulit menerima konsep-konsep baru dan konsekuensinya dalam sikap terhadap sistem kekuasaan dan relasi kewargaan. Dengan kata lain, ada *barrier* teologis terkait keberterimaan mereka terhadap konsep-konsep di atas. Ulama dalam kategori ini berasal dari beragam latar belakang, seperti Muhammadiyah, PERSIS, dan Salafi.

Sementara ulama dalam kategori “radikal” (6,67%) cenderung pasif dalam hal anti-kekerasan, namun pandangan-pandangannya cenderung antisistem, intoleran, dan antikewargaan. Mereka cenderung mempertanyakan keabsahan sistem negara dan pemerintahan yang berlaku, namun menghindari penggunaan kekerasan dalam merealisasikan sistem yang mereka anggap sah dan sesuai agama. Kelompok ini diwakili oleh ulama Dewan Masjid Indonesia (DMI) dan ulama Salafi yang terekspos pada gerakan-gerakan politik Islam. Ulama Salafi dalam kategori ini, misalnya, menunjukkan simpati pada figur dan perjuangan Kartosuwiryo —yang mempunyai citra negatif dalam narasi sejarah negara— sebagai pejuang negara Islam dan syariat.

Selain dapat dijelaskan karena faktor pemahaman literal teks-teks keislaman, eksklusifisme dan radikalisme di Bandung juga dapat dijelaskan karena latar belakang dan afiliasi politik.

Kelompok-kelompok rejeksionis ini pada umumnya adalah mereka yang melihat sistem dan pemerintahan saat ini tidak mampu mewakili pemahaman dan aspirasi politik keagamaan mereka. Sikap penolakan mereka tampaknya banyak dibentuk oleh konteks politik saat ini yang memunculkan dikotomi antara pemimpin ‘nasionalis sekuler’ yang dipersepsikan ‘anti-Islam’ dan pemimpin ‘Islamis’. Ulama rejeksionis cenderung memihak kelompok oposisi pemerintah saat ini yang dipandang menyuarakan ‘aspirasi Islam’. Ulama eksklusif sangat keras terhadap pemerintah dan menolak legitimasi pemerintah dengan idiom-idiom agama.

Perlu diketahui bahwa peta di atas tentu saja tidak dapat dianggap sebagai karakteristik yang ketat (*clear-cut*) untuk memahami organisasi Islam di Indonesia. Pengaitan ormas dengan karakter progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, atau radikal didasarkan pada kuantitas menonjol ulama dari latar belakang Ormas tertentu. Pendalaman melalui riset kualitatif menunjukkan bahwa posisi ulama ormas Islam Indonesia berada dalam bentangan tertentu dari karakter-karakter di atas. Ulama Islam minoritas, misalnya, berada dalam bentangan karakter antara progresif dan inklusif. Ulama NU berada di antara karakter inklusif dan moderat. Ulama Muhammadiyah berada di posisi antara moderat dan konservatif. Ulama PERSIS berada di antara posisi konservatif dan eksklusif. Sementara itu, ulama gerakan baru —Tarbiyah dan Salafi— berada di bentangan karakter antara konservatif dan radikal.

ULAMA DAN ISU-ISU HORIZONTAL

Survei yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah pada 2018 menunjukkan intoleransi yang tinggi di kalangan guru. Survei ini menunjukkan bahwa lebih dari 55 persen guru mempunyai opini intoleran (PPIM 2018). Pada tahun yang sama, Setara Institute (2018) mengeluarkan hasil survei 10 kota paling toleran dan 10 kota paling intoleran. 10 kota paling toleran didominasi

oleh kota-kota dengan latar belakang masyarakat heterogen dan berhasil mengatur koeksistensi keragaman masyarakat seperti Salatiga, Ambon, dan Kupang. Sementara itu, kota-kota yang masuk dalam kategori paling intoleran didominasi oleh kota-kota di mana konservatisme dan isu identitas primordial menguat seperti Jakarta, Padang, Tanjung Balai, dan Banda Aceh.

Di Bandung, mungkin juga kota lain di Indonesia, ulama dari kelompok minoritas Muslim (Syiah dan Ahmadiyah) adalah yang paling toleran, sedangkan ulama Sunni dengan pola pemahaman agama yang literalis adalah yang paling kurang toleran. Secara sosiologis, sikap toleran menjadi sikap paling menguntungkan bagi kelompok minoritas yang tidak hanya sedang mendapat tekanan cukup kuat dari kelompok mayoritas Muslim Indonesia, namun juga terabaikan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah. Namun, kita juga tidak menutup kemungkinan munculnya argumen-argumen teologis toleransi dari kelompok minoritas tersebut (lihat pembahasan di bawah).

Ulama NU pada umumnya lebih toleran dan inklusif daripada ulama Muhammadiyah, PERSIS, dan kelompok Islamis. Ulama NU cenderung menerima Syiah sebagai bagian dari Islam. Mereka memercayai Syiah yang beredar di Bandung sebagai Syiah moderat —bukan *gbulāt* (ekstrem)— yang lebih dekat dengan Ahlussunnah. Bagi mereka, isu Syiah meruncing di Indonesia karena imbas kontestasi politik antara Arab Saudi dan Iran. Revolusi Iran tahun 1979 disambut gembira oleh masyarakat Muslim Indonesia. Bahkan, banyak mahasiswa yang memasang poster Ayatullah Khomeini yang menjadi tokoh idola baru bagi mereka.

[Syiah di Indonesia] masih taqiyah. Saya belum tahu juga sebenarnya; la, baru muncul langsung digebukin, apalagi setelah politik masuk. Seperti kasusnya Kang Jalal. Sekarang dia tidak bisa ke mana-mana. Kasihan. Padahal sebelumnya dia sering ngisi diskusi dan seminar; menjadi narasumber di mana-mana di Bandung. Begitu isu ini masuk politik, langsung dihantam.

Sekarang [ia] tidak bisa ke mana-mana, padahal ilmu dan retorikanya luar biasa bagus, gara-gara politik. Kalau [Kang Jalal] ngisi ceramah tidak kelihatan Syiahnya. Dia lebih cenderung ke tasawuf.¹⁰

Ulama NU memang melihat ada perbedaan teologis terkait Ahmadiyah (*nubuwwah*). Meskipun demikian, mereka lebih inklusif di antara ulama dari ormas arus utama lainnya. Mereka tidak setuju dengan tindakan sebagian besar ormas Islam yang mengintimidasi atau mengisolir kelompok Ahmadiyah dari pergaulan, karena menurut mereka, tindakan ini justru akan membuat pengikut Ahmadiyah makin militan. Ulama NU cenderung mengambil langkah persuasif terhadap Ahmadiyah, yaitu membuka komunikasi dan dialog, bukan mengisolir ataupun mengintimidasi.¹¹

Terkait kekerasan oleh sekelompok ormas atas dasar *nabi munkar* (mencegah kemunkaran), ulama NU cenderung menolak tindakan fisik apapun di luar aturan undang-undang. Menurut mereka, *nabi munkar* memang bagian dari ajaran agama, namun realisasinya tidak bisa dimutlakkan. *Nabi munkar* wajib hukumnya, namun ada kondisi-kondisi yang harus diperhatikan agar *nabi munkar* tidak menimbulkan kemunkaran lain yang lebih buruk akibatnya. Mengutip Q. 2:208, salah seorang tokoh NU menyorot perintah masuk ke dalam kedamaian (*silm*, bukan Islam) secara total (*kaffah*) dan mengaitkannya dengan prinsip *nabi munkar* yang seharusnya ditujukan untuk menciptakan kedamaian bukan konflik. Ulama NU mendasarkan pemahaman *nabi munkar* pada pemikiran Abu Hamid Al-Ghazali (m. 505/1111) di dalam bukunya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.¹²

10 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU, CA, di Bandung pada 10 Oktober 2018.

11 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU dan MUI, AAS, di Bandung pada 9 Oktober 2018.

12 Wawancara dengan salah seorang tokoh NU dan MUI, AAS, di Bandung pada 9 Oktober 2018.

Ulama Muhammadiyah dan PERSIS tegas menolak *nabi munkar* yang dilakukan dengan cara kekerasan. Namun, mereka cenderung menilai peristiwa-peristiwa persekusi atas nama *nabi munkar* yang dilakukan oleh ormas tertentu sebagai akibat dari tidak berfungsinya aparatur negara. Menurut mereka, aparatur negara seharusnya berdiri paling depan dalam menjalankan fungsi *nabi munkar* untuk menghindari tindakan serupa oleh pihak di luar negara.

Sedihnya di situ. Niatnya baik, tapi cara-cara itu kan relatif. Masyarakat yang menilai keberanian ber-nabi munkar, mencegah kemunkaran. Mustinya aparat yang harus jaga. Bagi kita [ormas itu] pahlawan dong! Kalau ada kemaksiatan dibiarkan, apa kita tidak dosa, nih?¹³

Pencantuman aliran kepercayaan dalam kolom agama di KTP menjadi perbincangan publik setelah Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan gugatan penghayat kepercayaan pada 2018. Putusan MK ini membuat aliran kepercayaan mendapat pengakuan yuridis dalam administrasi kependudukan. Putusan itu tentu saja memberi implikasi pada agama-agama yang diakui pemerintah Indonesia.

Perlu diketahui bahwa konsepsi agama ulama berbeda dengan konsepsi agama dalam studi-studi sosial antropologi. Agama dalam kajian ilmu sosial dikaitkan dengan relasi khusus antara manusia dan entitas lain —baik material maupun non-material— yang dianggap transenden. Namun, bagi ulama agama tidak hanya masalah kepercayaan, namun harus memiliki unsur kenabian dan kitab suci. Aliran kepercayaan dalam pandangan ulama termasuk “budaya”, bukan agama. Dengan kata lain, agama dalam definisi ulama mengarah pada “agama trans-kultural” yang tidak terikat dengan ruang geografis dan kultural yang ketat. Kebijakan negara yang mengakui secara resmi agama-agama dunia yang trans-kultural mendorong penganut kepercayaan untuk menyebut kepercayaan mereka

¹³ Wawancara dengan salah seorang tokoh Muhammadiyah, TMU, di Bandung pada 12 Oktober 2018.

sebagai budaya untuk menghindari konfrontasi dengan kelompok Islam dan labelisasi heretik (Woodward 2011).

Ulama NU pada umumnya tidak berkeberatan tentang putusan MK di atas pada level pengakuan administratif kependudukan penganut kepercayaan. Namun, mereka menginginkan kolom agama di KTP dikosongkan karena aliran kepercayaan tidak sama dengan agama. Mereka justru mendorong pemerintah (Kementerian Agama) memberikan bimbingan untuk mereka karena Islam termasuk yang paling terdampak dari pengakuan aliran kepercayaan.¹⁴ Ulama Muhammadiyah memang tidak secara eksplisit menolak pencantuman aliran kepercayaan di KTP. Mereka justru mempertanyakan apakah aliran kepercayaan sesuai dengan sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa? Menurut mereka, aliran kepercayaan adalah budaya karena dianggap tidak memenuhi kriteria sebagai agama, dan dalam hal ini negara harus tegas. Sementara itu, ulama PERSIS lebih eksplisit menolak pencantuman aliran kepercayaan di kolom agama KTP dengan alasan yang sama yaitu aliran kepercayaan tidak sama dengan agama.

KONSERVATISME ISLAM PUBLIK

Konservatisme di sini terkait dengan gerakan dan pandangan yang mendefinisikan kepercayaan dan praktik keagamaan Islam sesuai dengan petunjuk tekstual al-Qur'an dan sunnah atau praktik keagamaan generasi Muslim pertama. Hal-hal di atas adalah bangunan ortodoksi yang diimani kelompok konservatif—mengambil jarak dari pola pikir progresif terhadap isu-isu baru dan pola pikir akomodatif terhadap budaya lokal. Di Bandung, konservatisme mendikte wacana Islam publik dan muncul menjadi tolak ukur wacana keislaman yang 'benar'. Banyak faktor yang membentuk dominasi konservatisme di Bandung antara lain memori masa lalu tentang perjuangan membangun negara Islam, kemenangan wacana Islamis di

¹⁴ Wawancara dengan salah seorang tokoh NU, CA, di Bandung pada 10 Oktober 2018.

majelis-majelis taklim, dan peran negara (pemerintah daerah) yang memberi ruang sebagai konsekuensi negosiasi politik dan demokratisasi.

Berdirinya ANNAS (Aliansi Nasional Anti Syiah) pada 2014 mengokohkan konservatisme publik Islam di Bandung. ANNAS berdiri untuk merespon kelompok Syiah yang mereka sebut sudah berani tampil secara terang-terangan, dan tidak lagi menyembunyikan identitas dengan *taqiyyah* (sembunyi-sembunyi). Ulama ANNAS melihat keberadaan Syiah sangat ‘berbahaya’ terutama propaganda mereka dalam menampilkan Syiah sebagai madzhab yang bisa ditolerir dalam Islam. Menurut mereka, Syiah adalah kelompok ‘sesat’ dan tidak bisa menjadi bagian dari Islam. Perlu diketahui bahwa pendiri ANNAS adalah tokoh-tokoh Islam konservatif yang tergabung dalam Forum Ulama Ummat Islam (FUUI) seperti Athian Ali Moh Dai, Amin Jamaluddin, Luthfi Bashori, Hartono Ahmad Jaiz, Daud Rasyid, Ihsan Setiadi Latief, dan Adian Husaini.

Posisi politik FUUI dapat dikatakan cukup kuat di Bandung jika dilihat dari kehadiran Walikota Bandung saat itu, Dede Rosyada, dan Gubernur Jawa Barat, Ahmad Heriyawan, pada “Musyawarah Ulama dan Ummat Islam Indonesia Ke-2” dengan agenda “Merumuskan Langkah Strategis untuk Menyikapi Penyesatan dan Penghinaan oleh Para Penganut Syiah” pada 2012. Deklarasi ANNAS pada 2014 juga dihadiri oleh perwakilan dari Pemda Jawa Barat. Dalam beberapa hal, ANNAS Bandung mencoba memperkuat pengaruh dan melakukan negosiasi politik dengan Pemkot Bandung. Walikota Bandung saat itu, Ridwan Kamil (2013-2018), pernah menjadi sorotan tajam karena memberi izin penggunaan stadion Persib untuk acara Asyura kelompok IJABI pada 2015. ANNAS lantas ‘menekan’ walikota untuk tidak memberikan izin acara serupa di masa mendatang. Argumen yang disampaikan, Syiah dianggap sesat dan ‘tidak toleran’ karena menghina sahabat yang sangat dihormati di dalam teologi Islam Sunni.¹⁵

15 Informasi lebih lanjut mengenai ANNAS, lihat <http://www.annasindonesia.com/>

Keberadaan ANNAS dapat dipahami sebagai arena negosiasi antara ulama konservatif dengan pemerintah daerah. ANNAS datang dengan wacana pembela ortodoksi, yaitu agenda 'penyelamatan akidah umat' dari propaganda dan pengaruh Syiah. Wacana ini menjadi sangat hegemonik hingga kelompok-kelompok Islam lain yang tidak sependapat dengan ANNAS tidak mampu bersuara lantang atau terang-terangan menandingi wacana yang digulirkan ANNAS. Konservatisme telah berhasil memenangkan opini publik dengan narasi heroik, dan pihak-pihak yang mencoba melakukan advokasi terhadap minoritas akan dengan mudah 'dipertanyakan' komitmen keislamannya atau bahkan dianggap bagian dari Syiah. Untuk memenangkan wacana ini, ANNAS menempuh berbagai langkah konsolidasi dengan ulama, tokoh pergerakan Islam, aktivis Muslim serta ormas untuk memberi perhatian penuh terhadap upaya yang mereka sebut jihad *amar makruf nahi munkar*.¹⁶

Dalam teori, negara sangat memengaruhi padangan dan sikap organisasi masyarakat. Perlindungan negara pada kelompok minoritas akan mendorong aktor-aktor sosial untuk toleran. Sebaliknya, persekusi oleh negara terhadap kelompok minoritas akan meningkatkan intoleransi di kalangan aktor-aktor sosial (Menchik 2016, 23). Namun, dalam iklim demokrasi di Indonesia saat ini permasalahannya lebih rumit. Demokrasi populis meniscayakan negosiasi antara pejabat yang menginginkan dukungan publik dengan elemen penting dalam masyarakat. Dalam konteks Bandung, kelompok konservatif ulama yang memenangkan wacana publik tampaknya akan lebih leluasa mempengaruhi negara (pemerintah) dalam hal kebijakan terhadap minoritas.

Sejak dibentuknya ANNAS, ruang gerak kelompok Syiah di Bandung berkurang secara signifikan. Tokoh-tokoh Syiah tidak lagi memiliki kebebasan yang dulu mereka nikmati. Mereka tidak lagi dapat merayakan Asyura (salah satu hari besar Syiah) dengan bebas seperti dahulu. Mereka dipaksa

16 Lihat <http://www.annasindonesia.com/profil/iftitah-dan-sejarah-aliansi-nasional-anti-syiah>, diakses pada 24 Desember 2018.

oleh keadaan untuk mundur dari partisipasi diskusi publik, ceramah di majalis taklim, mengisi khutbah dan mengisi kuliah keagamaan. Pemerintah tidak mampu melakukan banyak hal, bahkan seperti tersandera oleh kelompok konservatisme Islam.

“Namun dua tahun terakhir [undangan ceramah publik] tidak sering lagi, dibatasi. Saya tidak tahu secara khusus, tapi salah satunya, kemungkinan ada faktor latar belakang saya. Di Bandung ini, rata-rata yang dilakukan bukan berhadapan antarpihak yang berbeda pendapat, atau tabayun dulu, tapi lebih kepada upaya memutus kesempatan untuk menyampaikan informasi. Dulu saya juga khutbah di masjid-masjid, lama-kalamaan berkurang jadwalnya. Kata kawan pengurus, sebagian didatangi dan [diminta] mewaspadaai nama tertentu. Kadang berganti kepengurusan berganti pula pilihan penceramah. Aktifitas mengajar juga tidak begitu banyak lagi sekarang.”¹⁷

PROGRESIFITAS DAN INKLUSIFITAS MINORITAS MUSLIM

Progresifitas kelompok Muslim minoritas barangkali tidak mengejutkan jika dilihat dari fakta bahwa mereka adalah kelompok yang sering dirugikan dalam hal kebebasan melaksanakan kepercayaan dan akses hak kewargaan karena tekanan unsur kelompok mayoritas (Sunni Islam). Progresifitas dan inklusifitas minoritas Muslim dapat dipahami sebagai upaya mengekspresikan aspirasi mereka. Perlu diketahui bahwa demokratisasi di era reformasi —dan globalisasi— turut memfasilitasi kemunculan konservatisme Islam di Indonesia. Simbol-simbol agama mulai sering dipakai sebagai justifikasi perjuangan politik dan sosial. Frekuensi kehadiran kelompok konservatif dalam panggung sosial dan politik meningkat dan turut mewarnai opini publik tentang apa manifestasi Islam dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia. Persekusi dan pengusiran kelompok Syiah —di Sampang (2011, 2012)— dan Ahmadiyah —di Bogor (2005), Cikeusik (2011)— oleh kelompok Sunni garis keras dan terkendalanya rekonsiliasi

17 Wawancara dengan salah seorang tokoh Syiah IJABI, MFR, di Bandung pada 16 Oktober 2018.

kerena minimnya dukungan publik menunjukkan menguatnya konservatisme Islam di Indonesia. Kondisi ini diperparah dengan lemahnya peran negara dalam melakukan fungsinya untuk memberi perlindungan bagi segenap warga bangsa. Dalam konteks ini, progresifitas dan inklusivitas kelompok minoritas di Bandung dapat dipahami sebagai respon terhadap otoritarianisme sektarian kelompok mayoritas dan harapan negara melakukan fungsinya.

Menjadi progresif dengan menerima total konsep negara-bangsa dan konsep-konsep turunannya adalah pilihan paling rasional bagi eksistensi kelompok minoritas Muslim di Bandung, mewadahi aspirasi mereka untuk mempertahankan hak dan menolak kesewenang-wenangan kelompok mayoritas. Namun, apakah progresifitas ini lebih didorong oleh faktor kausal atau konseptual?

Merespon konteks dunia Islam global dan Indonesia saat ini, ulama Syiah IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) menegaskan komitmen mereka untuk ikut serta dalam *renaissance* Islam dan pembelaan terhadap kaum tertindas (*mustadb'afin*). Komitmen ini diterjemahkan dengan membangun pemahaman keberagaman yang inklusif, substantif serta mendukung kebebasan berpikir dan toleransi. IJABI memandang bahwa pluralitas agama, suku, dan budaya Indonesia adalah realitas sejarah yang justru menjadi kekayaan bangsa yang perlu dijaga. Dalam konteks ini, IJABI melihat Pancasila mempunyai peran sentral sebagai *modus vivendi* kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks demokrasi di Orde Reformasi di mana pluralitas gagasan dan politik sebagai sebuah keniscayaan, Pancasila menjadi simbol otoritas negara yang paling sengit diperdebatkan, IJABI melihat perlunya 'mengembalikan' Pancasila sebagai fungsinya. IJABI bekerja di atas lima pilar (1. Islam rasional dan spiritual, 2. Non-sektarianisme, mendahulukan akhlak di atas fikih, 3. Islam pluralis, 4. Islam madani, dan 5. pembelaan terhadap kelompok tertindas) yang merefleksikan *civic Islam*, Islam sipil progresif

yang adaptif terhadap gagasan kemajuan dan kebajikan sipil (*civic virtue*). Komitmen pada ke-Indonesia-an membuka jalan bagi ulama IJABI untuk memperkenalkan apa yang disebut 'Muslim Syiah Indonesia', yaitu Muslim penganut ajaran Syiah yang termanifestasikan dalam nilai-nilai kebangsaan dan kebudayaan Indonesia.¹⁸

Sama halnya dengan Syiah, kelompok Ahmadiyah menyatakan komitmen total terhadap gagasan negara-bangsa Indonesia, tanpa syarat. Komitmen ini, di antaranya, didasarkan pada sikap Ahmadiyah yang tidak tertarik bergerak di ranah politik, dan oleh karenanya menerima sistem kekuasaan apapun. Memang benar Ahmadiyah mempunyai sistem kepemimpinan khilafah. Namun, *muballigh*¹⁹ (ulama) Ahmadiyah menegaskan bahwa sistem kepemimpinan mereka murni kerohanian dan tidak mempunyai orientasi kekuasaan teritorial ataupun administratif. Ahmadiyah melihat Pancasila sebagai kesepakatan bersama yang sangat relevan bagi konteks masyarakat Indonesia yang majemuk. Mubaligh Ahmadiyah menyadari bahwa Indonesia —meski dihuni oleh mayoritas Muslim— berdiri di atas lapisan-lapisan budaya dan kepercayaan yang beragam, dan dalam hal ini Pancasila melakukan fungsinya sebagai pemersatu keragaman tersebut. Mubaligh Ahmadiyah melihat kemajemukan ini sebagai realitas yang harus diterima dengan catatan setiap individu diberikan

18 Wawancara dengan salah seorang tokoh IJABI, MFR, di Bandung pada 15 Oktober 2018.

19 Perlu diingat bahwa Ahmadiyah tidak memakai istilah ulama untuk menunjuk tokoh-tokoh agama Ahmadiyah yang menyebarkan dan mengajarkan ajaran Ahmadiyah; namun, Ahmadiyah menyebutnya 'muballigh'. Di lingkungan Ahmadiyah yang mengimani 'mahdisme' dan 'mesianisme' pada diri Mirza Ghulam Ahmad, ulama mempunyai konotasi yang cenderung negatif. Merujuk riwayat-riwayat hadis tentang akhir zaman, ulama digambarkan sebagai manusia yang sudah melenceng dari tuntunan agama. Mereka bahkan digambarkan bersekutu dengan kekuatan-kekuatan jahat yang berbaju dajjal. Untuk itu, Ahmadiyah mengimani sosok al-Mahdi dan al-Masih pada diri Mirza Ghulam Ahmad yang muncul untuk melawan kekuatan jahat tersebut dan menegakkan agama. Jika Ghulam Ahmad disebut al-Masih, maka pemimpin tertinggi Ahmadiyah yang menggantikannya disebut "Khalifah al-Masih" (Lihat sambutan Mirza Masroor Ahmad, Khalifah al-Masih ke-5, dalam terjemah Tadhkirah berbahasa Inggris 2009, v-vi).

kebebasan dan perlindungan dalam melaksanakan agama dan keyakinan masing-masing.²⁰

Mubalig Ahmadiyah menyayangkan pihak-pihak yang menganggap ajaran Ahmadiyah bukan bagian dari Islam, dan oleh karenanya menjadi dasar bagi mereka untuk melakukan persekusi dan aksi-aksi lain yang tidak sesuai dengan nilai-nilai kewargaan. Mubalig Ahmadiyah menegaskan bahwa Ahmadiyah berpegang teguh pada rukun iman, rukun Islam, dan kiblat yang sama sebagaimana diimani oleh Muslim Sunni. Terkait dengan deklarasi Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi, mubalig Ahmadiyah berargumen bahwa *kbatam al-nabiyyīn* yang sering disematkan kepada Nabi Muhammad bukan berarti “penutup para nabi”, namun “nabi paling mulia di antara para nabi”. Ahmadiyah melihat formula *lā nabiyya ba’dah* (tidak ada nabi setelah Muhammad) sebagai tambahan dari ulama (Sunni) yang tidak mempunyai dasar tekstual yang kuat. Meskipun demikian, Ahmadiyah tidak menganggap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi yang membawa risalah baru yang menggantikan risalah Nabi Muhammad. Mirza tidak lain diyakini sebagai nabi ‘minor’ yang menerjemahkan ajaran Nabi Muhammad pada zaman yang berbeda.

“Jadi akidah dan syariah Ahmadiyah suka dipelintirkan, tidak seperti apa yang saya yakini dan lakukan; satu titikpun tidak bergeser [dari] akidah dan syariah Islam. Kita meyakini rukun Islam dan iman yang sama. Iman pada Allah, malaikat, rasul, kitab, takdir, hari kiamat, dan lain-lain. Rukun Islam, syahadat, juga kita imani. Tidak ada tambahan. *Asyhadu an-lā ilāha ila Allāh...* “*lā nabiyya ba’dah*” itu yang nambahin ulama. Syahadat ya syahadat, tidak ada [tambahan penyebutan] Mirza. Al-Qur’an kita ya al-Qur’an bukan tafsir. Bisa dicek surat pertama apa dan terakhir apa.”²¹

20 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

21 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Terkait dengan isu kitab suci, mubalig Ahmadiyah menegaskan bahwa *Tadzkirah* bukan kitab suci mereka. Mereka mengimani al-Qur'an sebagai kitab suci, juga mengakui kitab-kitab hadis di Islam Sunni sebagai dokumentasi hadis Nabi. Bagi Ahmadiyah, *Tadzkirah* merupakan koleksi wahyu, mimpi dan visi yang diterima oleh Mirza Ghulam Ahmad yang masih bekerja dalam koridor al-Qur'an.²²

Isu Ahmadiyah relatif absen dari keterkaitan isu politik global ataupun regional sebagaimana Syiah yang eskalasinya sering dikaitkan dengan relasi antara Arab Saudi dan Iran. Ahmadiyah sendiri disambut hangat di Indonesia pada awal abad ke-20 sebelum Haji Rasul (Abdul Karim Amrullah, 1879-1949) mengangkat polemik ortodoksi Ahmadiyah (Ichwan 2001). Pada tahun 1980, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan fatwa yang menetapkan bahwa Ahmadiyah bukan bagian dari Islam dan para pengikutnya dianggap murtad. Pada tahun 1990, sumber-sumber Ahmadiyah mulai absen dari terjemah al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI (Ichwan 2009). Pada 2005, MUI kembali menerbitkan fatwa yang menegaskan kesesatan aliran Ahmadiyah (MUI 2011, 101–5). Di era pasca-Orde Baru, fatwa-fatwa MUI menjadi rujukan penting bagi banyak masyarakat Indonesia, tak terkecuali fatwa mengenai Ahmadiyah. Penolakan terhadap Ahmadiyah menjadi lebih kencang dengan terbitnya fatwa MUI.

Sebagai organisasi yang tidak mempunyai patron politik kuat di dalam negeri maupun luar negeri, Ahmadiyah tampak tidak memiliki pijakan kuat untuk mempertahankan hak melalui jalur politik. Di Bandung, kota dengan konservatisme Islam yang mendominasi opini publik, jemaah Ahmadiyah merasa tidak mempunyai banyak ruang untuk melakukan kegiatan keagamaan mereka. Jamaah yang mempunyai perhatian besar pada spiritualitas ini merespon tekanan dari kelompok Islam mayoritas dengan apa yang mereka sebut dengan *uswah hasanah* (teladan baik). Mereka merespon tekanan

22 Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

tersebut dengan klarifikasi dan kegiatan-kegiatan sosial seperti donor darah, donor mata dan pengiriman bantuan bencana. Bagi mereka ini adalah “jihad”, jihad dengan kata-kata dan kemampuan, bukan dengan pedang.²³

KESIMPULAN

Kota Bandung mencerminkan salah satu kota metropolitan di mana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Pembacaan ini tentu saja tidak untuk mengatakan bahwa diskursus Islam arus utama (yang relatif lebih progresif) lebih sedikit pengusungnya. Namun, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di dalam ruang publik. Memang benar mayoritas ulama di Bandung menerima negara-bangsa Indonesia, dasar negara Pancasila dan sistem demokrasi, namun cukup banyak ulama yang mengajukan reservasi terkait sistem pemerintahan, dan memunculkan problematisasi pada level kewargaan, dan toleransi antar dan intraagama. Secara teologis, reservasi dan problematisasi ini dilandaskan pada tafsir literal terhadap teks-teks keagamaan. Pijakan teologis ini melandasi pemikiran bagaimana Islam harus memainkan peran dalam konteks negara-bangsa yang menjadi arena kontestasi terbuka di mana ulama menjadi salah satu aktor pentingnya.

Namun, yang tidak kalah penting juga adalah faktor afiliasi politik ulama konservatif dalam kontestasi kekuasaan akhir-akhir ini. Persepsi ulama tentang negara-bangsa yang dicerminkan dalam karakter-karakter di atas banyak dipengaruhi oleh posisi mereka dalam negara: apakah mereka masuk dalam sistem dan struktur negara sehingga ikut menikmati keuntungan dari kebijakan negara, atau mereka berada di luar sistem sehingga mengambil sikap oposisi dan sangat keras terhadap segala hal dari negara (pemerintah). Dengan kata lain, konservatisme

²³ Wawancara dengan salah seorang mubalig Ahmadiyah, HRD, di Bandung pada 11 Oktober 2018.

Islam menjadi strategi negosiasi sejumlah ulama di Bandung berhadapan dengan negara. Yang menjadi masalah dalam konteks negara-bangsa adalah fakta bahwa konservatisme berani ‘mengorbankan’ nilai-nilai yang inheren dalam teori-teori negara-bangsa, seperti kesetaraan hak warga negara, toleransi, dan sekularisasi. Politik identitas berbasis agama dan ortodoksi Islam dimunculkan untuk mengeliminir hak-hak warga di luar identitas yang dimaksud dari hak-hak dasar warga negara.

Catatan: *Tak lupa mengucapkan terima kasih yang banyak kepada kolega saya, Cucu Surahman dan Mokh Iman Firmansyah, yang telah mencurahkan segala pikiran dan tenaga dalam membantu saya mengumpulkan data di lapangan dan memberikan pandangan-pandangan yang kaya terkait Islam dan ulama di Bandung.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Maman. 2008. *Menuju Bandung Kota Jasa Bermartabat*. Bandung: Pemda Kota Bandung.
- Ahmad, Mirza Ghulam. 2009. *Tadbkirah: English Rendering of the Divine Revelations, Dreams and Visions Vouchsafed to Mirza Ghulam Ahmad*. terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Surrey: Islam International Publications Ltd.
- Bruinessen, Martin van. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. edisi ke-2. Yogyakarta: Gading.
- Buehler, Michael. 2008. “The Rise of Shari’a by-Laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption.” *South East Asia Reseach* 16 (2): 255–85.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

- Federspiel, Howard M. 2001. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923-1957*. Leiden & Boston: Brill.
- Feener, Michael R. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press.
- Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley, LA & London: University of California Press.
- Han, Muhammad Ibtisam. 2018. "Anak Muda, Dakwah Jalanan dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan." Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Tesis Master.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jibad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. New York: Southeast Asia Program Publications Cornell University.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton [et al.]: Princeton University Press.
- Hoesterey, James B. 2008. "Marketing Morality: The Rise, Fall and Rebranding of Aa Gym." In *Expressing Islam: Religion Life and Politics in Indonesia*, diedit oleh Greg Fealy and Sally White, 95–114. Singapore: ISEAS.
- Ichwan, Moch Nur. 2001. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia." *Archipel* 62 (1): 143–61.
- . 2009. "Negara, Kitab Suci Dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an Di Indonesia." In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, diedit oleh Henri Chambert-Loir, 417–33. Jakarta: KPG.
- Liddle, R. William. 1996. "The Islamic Turn in Indonesia : A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55 (3): 613–34.

- Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.
- Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUI. 2011. *Himpunan Fatwa MUI*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia.
- Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore & New York: Oxford University Press.
- Rosyad, Rifki. 2006. *A Quest for True Islam: A Study of Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung in Indonesia*. Canberra: ANU E Press.
- Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Terj. Carol Volk. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.
- Sunarwoto. 2015. "Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta, Indonesia." Tilburg: Tilburg University.
- Wahid, Din. 2014. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." Utrecht: Utrecht Universitaet.
- Woodward, Mark. 2011. *Java, Indonesia and Islam*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam : Custodians of Change*. Oxford: Oxford University Press.