

**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 Aijudin

**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>

## 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 Ajudin* ~ 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 Burdab ~ 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 Latipab ~ 443*

# PENDAHULUAN

## **Meneroka Wacana Islam Publik dan Politik Kebangsaan Ulama di Kota-kota Indonesia**

*Najib Kailani, Munirul Ikhwan, dan Suhadi*

Fenomena radikalisme agama di berbagai penjuru dunia telah mendorong para intelektual dan pemegang kebijakan untuk memperhatikan posisi agama dalam diskusi-diskusi mengenai ruang publik. Jika sebelumnya mereka begitu yakin dengan teori sekularisasi yang menyatakan bahwa modernitas yang berpijak pada rasionalitas dan teknologi akan membuat agama sirna dalam kehidupan publik, saat ini agama mulai dilihat sebagai salah satu faktor penting dalam diskursus ruang publik (Casanova 1994; Turner 2012). Agama dalam konteks ruang publik mulai diproyeksikan untuk menciptakan ruang komunikasi yang setara guna menemukan “civic virtues” dalam membangun kehidupan yang damai (Hirschkind 2001; Habermas 2006).

Dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, diskursus publik tampak tidak bisa dipisahkan dari peran ulama. Ulama telah lama membuktikan diri sebagai aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural terhadap dinamika historis masyarakat Indonesia. Salah satunya adalah artikulasi dan interpretasi mereka terhadap relasi agama dan negara. Relasi agama dan negara yang sempat dianggap ‘final’ dengan konsep negara Pancasila mulai ramai diperbincangkan dan diperdebatkan legitimasinya

di ruang-ruang terbuka di era Reformasi. Tuntutan kembali kepada Piagam Jakarta menguat, seiring munculnya kelompok-kelompok Islam militan yang meneriakan penerapan syariah dan menggelar aksi-aksi radikal di ruang publik. Kebijakan desentralisasi membuat situasi semakin kompleks. Kontestasi memperebutkan simbol-simbol Islam terjadi baik di tingkat pusat maupun lokal (Sulistiyanto 2009), yang beresonansi dalam keinginan untuk menerapkan syariat Islam melalui Perda Syariah (Bush 2008).

Dalam satu dekade pertama pasca Reformasi 1998 negara tampak gamang merespons munculnya wacana-wacana alternatif yang mendiskusikan ulang hubungan agama dan negara dengan mengusulkan syariah sebagai landasan hukum negara. Pengalaman pahit indoktrinasi Pancasila di masa lalu (Orde Baru 1966-1998) agaknya berada di balik kegamangan tersebut. Di dalam situasi transisi semacam itu, aktor-aktor baru (baca: otoritas keagamaan baru) tampak lebih leluasa tampil dan bergerak di ruang-ruang publik—sekolah, kampus, masjid, majelis taklim, radio, televisi, internet dan media sosial— untuk mempopulerkan wacana politik alternatif dalam beragam corak: Jihadi, Tahriri, Salafi, dan Tarbawi (Hilmy 2010; Machmudi; Hasan 2018).

Aktor-aktor keagamaan baru atau “ulama baru” umumnya bekerja di luar—meskipun masih terkait dengan— struktur dan institusi keagamaan arus utama. Jika ulama arus utama adalah sumber legitimasi dan pengawal *doxa*—meminjam istilah Pierre Bourdieu untuk menunjuk arena yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) dan ‘kebenaran’ yang tak perlu diperdebatkan lagi (*undisputed truth*)— maka ulama baru adalah kelas sosial inferior yang berusaha mendorong *doxa* ke ranah kontestasi argumen, yaitu ranah relasi oposisi biner antara ortodoksi (opini yang ‘benar’) dan heterodoksi (opini tandingan yang ‘heretik’). Dengan kata lain, kelas ulama baru berusaha menggeser dan mengikis integritas *doxa* yang kebenarannya tak diragukan (*beyond question*) ke ranah opini—yaitu arena kontestasi kebenaran— dengan harapan tawaran

opini mereka suatu saat akan muncul sebagai *doxa* baru (Bourdieu 1977, 164–69).

Dalam konteks Indonesia, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar (UUD) 1945 serta mengakomodir pluralitas suku bangsa dan agama adalah *doxa* yang tidak hanya dipegang teguh oleh negara namun juga dilegitimasi oleh ulama arus utama. Oleh karena itu, munculnya wacana alternatif politik keagamaan yang melegitimasi sistem keumatan global (baca: khilafah) atau gagasan Indonesia “bersyariat Islam” dapat dipahami sebagai usaha untuk masuk ke pusat medan wacana (*discursive field*) dan, dengan demikian, menggeser atau mengikis *doxa*. Baik otoritas keagamaan mapan—yang sepenuhnya mengontrol dan mengawal *doxa*—maupun otoritas keagamaan baru yang menggugat interpretasi mapan otoritas keagamaan lama dalam kenyataannya tidaklah homogen.

Sementara itu, di dalam spektrum otoritas keagamaan lama sendiri terjadi fragmentasi otoritas. Mereka umumnya mendorong wacana Islam moderat dan mendukung ideologi Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Sementara, di kalangan otoritas-otoritas keagamaan baru fragmentasinya lebih luas dan labil. Spektrumnya mencakup dari yang mengakui NKRI namun menyetujui isu penerapan syariat Islam (NKRI bersyariah) sampai yang mempunyai aspirasi untuk menegakkan negara Islam atau khilafah.

Selain itu, perubahan konstelasi dan konfigurasi politik yang terjadi secara ajek di era demokrasi elektoral menyebabkan semakin kuatnya perebutan dan kontestasi otoritas keagamaan. Momen-momen penyelenggaraan Pemilukada, Pemilu Legislatif ataupun Pemilu Presiden merupakan momen-momen kritis di mana aktor-aktor politik bersaing ketat memainkan simbol-simbol dan isu agama untuk kepentingan elektoral mereka (Ahnaf dkk. 2015). Peristiwa 212 yang terjadi dalam konteks Pemilukada Jakarta, misalnya, memperlihatkan dengan jelas bagaimana tuduhan penodaan agama yang dialamatkan kepada Basuki Tjahja Purnama atau Ahok sanggup menggerakkan



ribuan massa. Dalam peristiwa tersebut sayup-sayup juga terdengar tuntutan penerapan syariah dan khilafah sebagai alternatif mengatasi berbagai persoalan bangsa.

### **ULAMA DAN NEGARA-BANGSA: DEFINISI DAN METODOLOGI**

Definisi ulama dalam buku ini mencakup baik otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*) maupun otoritas keagamaan baru (*new religious authority*). Otoritas keagamaan tradisional 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, seperti al-Azhar, Ibnu Saud, Tarim Hadramaut dan UIN/IAIN maupun yang mempelajari secara khusus melalui tradisi majelis taklim yang ketat. Dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuan tersebut, mereka memperoleh otoritas dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan dan diakui oleh para jamaahnya.

Selain itu, lanskap otoritas keagamaan Islam juga diwarnai dengan munculnya aktor-aktor baru atau biasa disebut otoritas keagamaan baru sebagai konsekuensi dari pesatnya perkembangan lembaga pendidikan dan media baru. Berbeda dengan sebelumnya, figur baru ini umumnya 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 sebagai *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek dan disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas.

Buku ini merupakan hasil penelitian survei dan lapangan di 15 kota yang bertujuan untuk mengukur keberterimaan (*acceptation*) dan penolakan (*rejection*) ulama terhadap negara-bangsa. Dalam penelitian ini, ulama dikelompokkan ke dalam

tujuh karakteristik berdasarkan pada keberterimaan dan penolakan mereka terhadap konsep negara-bangsa. Tujuh karakteristik tersebut adalah progresif, inklusif, moderat, konservatif (dalam skala sikap penerimaan), eksklusif, radikal dan ekstrem (dalam skala sikap penolakan). Progresif adalah ulama yang secara aktif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. Inklusif adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif toleran dan pro-kewargaan. Moderat adalah kategori ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, toleran, dan pro-kewargaan. Sementara itu, konservatif adalah ulama yang secara pasif anti-kekerasan, pro-sistem, dan toleran, tapi secara aktif anti-kewargaan. Di skala sikap penolakan, ulama eksklusif didefinisikan sebagai ulama yang secara pasif anti-kekerasan dan pro-sistem, tapi secara aktif intoleran dan anti-kewargaan. Radikal menunjuk pada karakter ulama yang secara pasif anti-kekerasan, tapi secara aktif anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan. Dan yang terakhir, ekstrem menunjuk ulama yang secara aktif pro-kekerasan, anti-sistem, intoleran dan anti-kewargaan.

Pengukuran sikap ulama terhadap negara-bangsa menggunakan skala sikap yang dikembangkan dari konsep empat *dimensi* yaitu pro-sistem, anti-kekerasan, toleransi dan pro-kewargaan. Dimensi *pro-sistem* didefinisikan sebagai sikap dan pemahaman yang menghormati serta menerima sistem negara-bangsa yaitu Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhineka Tunggal Ika. Di dalam dimensi ini juga terdapat aspek pro-pemerintahan yang merupakan sikap dan pemahaman yang menghormati dan menerima format pemerintahan, keabsahan pemerintahan yang berkuasa yaitu pemerintahan yang dipilih melalui demokrasi elektoral dan terbuka bagi aspek partisipasi masyarakat dari beragam latar belakang politik dan sosial. Lebih lanjut pro-sistem juga berarti sikap menerima produk-produk hukum yang dihasilkan dengan mengacu pada konstitusi negara dengan melibatkan pemerintah dan parlemen, serta menempatkan Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga tertinggi

dalam memutus *review* atas ketidakselarasan undang-undang dengan konstitusi.

Dimensi *anti-kekerasan* didefinisikan sebagai sikap yang memberi perhatian pada *promotion of life* dan hak untuk hidup (Satha-Anand 2017) serta menggali sikap anti-kekerasan pada level personal baik yang bersifat nyata maupun yang laten (Galtung 1969). Sedangkan dimensi *toleransi* dimaknai terbatas dalam konteks toleransi beragama, yang didefinisikan sebagai sikap seseorang dalam menerima perbedaan agama dan keyakinan dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Sikap toleran sendiri lebih menekankan pada bentuk penerimaan pada keyakinan agama lain atau disebut toleransi eksternal maupun perbedaan paham dalam satu rumpun agama atau disebut juga dengan toleransi internal (Woolf & Hulsizer 2002).

Dimensi *pro-kewargaan* adalah sikap penerimaan terhadap prinsip kewargaan yang meliputi beberapa prinsip dasar seperti prinsip keadilan (*justice*) yang merujuk pada bentuk keadilan dan kesetaraan bagi semua warga di muka hukum, prinsip pengakuan (*recognition*) yang merujuk pada pengakuan negara atas keragaman individu, dan prinsip *self-determination* yang menekankan pada hak individu untuk mengambil keputusan atas nama dirinya sendiri sebagai warga negara tanpa ada intervensi dan kontrol dari pihak lain, termasuk negara. Selain itu, juga terdapat prinsip *solidarity* yang merujuk pada kapasitas individu untuk bersatu dengan yang lain dalam upaya untuk memperjuangkan apa yang menjadi haknya sebagai warga negara (Lister 2008).

Dalam dimensi pro-kewargaan tersebut terdapat dua unsur penting. *Pertama*, *pro-demokrasi* yang merupakan sikap atau pandangan yang menghargai dan secara aktif mendorong demokrasi berjalan sebagai sistem pemerintahan di mana kedaulatan politik dikuasai oleh rakyat dan dikontrol secara langsung oleh rakyat (Campbell 2008).<sup>1</sup> *Kedua*, *pro-HAM* (hak asasi

---

<sup>1</sup> Penulis mengucapkan terima kasih kepada Muhrisun Miftahun Ni'mah Suseno yang telah memberikan banyak ide dan gagasan untuk pembuatan instrumen penelitian.

manusia) yaitu sikap dan pandangan yang mengakui HAM yang merujuk pada hak asasi manusia yang tertera di dalam Konstitusi Indonesia (UUD 1945 hasil amandemen). Lebih spesifik lagi, hak asasi manusia yang dimasukkan di sini direservasi sesuai dengan konteks penelitian tentang ulama yaitu tingkat penerimaan terhadap konsep dasar HAM, hak beragama, hak bersyariat, dan perlakuan non-diskriminatif.

Buku ini berdasarkan pada survei berbasis kelompok (*group based survey*) dengan responden dari kelompok ulama atau tokoh agama Islam. Survei ini melibatkan 450 responden yang tersebar di 15 kota (masing-masing kota 30 responden). Karena tidak ditemukan data populasi ulama Indonesia —baik oleh negara maupun lembaga swasta— pendataan populasi ulama di masing-masing kota menjadi langkah pertama yang dilakukan. Metode sampling dalam penelitian ini menggunakan teknik *proportionate stratified random sampling* dengan mempertimbangkan persebaran *sampling* responden secara memadai dari setiap kelompok ulama dan karakter kota.

Pengelompokan strata berdasarkan pada latar belakang organisasi/gerakan keagamaan di mana persebaran dan variasi responden masing-masing kota ditentukan dengan melihat empat kategori berikut: *Pertama*, ulama arus utama yang tergabung/memiliki kedekatan dengan MUI, NU/Muhammadiyah/ Persis (menyesuaikan dengan konteks lokal), dengan prioritas ulama yang memiliki basis pesantren dan/atau menjadi tokoh/pemikir dari lingkungan kampus. *Kedua*, ulama dari gerakan Islam “baru” (Salafi, Tarbawi, atau Tahriri) yang berpotensi menjadikan negara-bangsa masih sebagai polemik dalam diskursus maupun gerakannya. *Ketiga*, ulama/tokoh dari kelompok minoritas di dalam Islam, seperti Syi’ah, dan Ahmadiyah. *Keempat*, ulama baru yang memiliki kecenderungan sebagai *religious entrepreneur*, biasanya ulama dalam kategori ini berusia relatif muda (kurang dari 40 tahun) yang sebagian besar audiennya merupakan generasi milenial.

Selain itu, pemilihan juga didasarkan pada faktor usia, gender, dan tingkat pendidikan. Proporsi yang digunakan adalah 50% dari data populasi ulama di masing-masing daerah yang didapatkan dari *mapping* awal yang dilakukan oleh peneliti bersama asisten peneliti di tiap daerah, dan selanjutnya dilakukan proses random dengan mempertimbangkan keterwakilan di masing-masing strata tersebut, sehingga diperoleh jumlah sampel sebanyak 30 ulama di setiap kota/ lokasi penelitian. Survei ini menggunakan batas tingkat kepercayaan 95%, dan diketahui simpangan baku (*standard deviation*) sebesar 33,69, kesalahan baku (*standard error*) sebesar 1,59 dengan *margin of error* sebesar 3,11. Pengukuran karakteristik ulama menggunakan skala sikap yang terdiri dari 70 aitem dengan tingkat reliabilitas *cronbach alpha* sebesar 0,98.

Hasilnya, responden survei terdiri dari 76,22% laki-laki dan 23,78% perempuan. Total responden yang mengaku berafiliasi ke NU (termasuk Fatayat, Muslimat, Ansor, dst.) berjumlah 22,22%, Muhammadiyah (terhitung Aisyiah, Nasyiatul Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, dst.) sebesar 15,78%, Ahmadiyah dan Syiah terbilang 5,33% dan sisanya 35,56% berasal dari beragam ulama yang berafiliasi dengan ragam organisasi atau gerakan baik di tingkat nasional maupun lokal yang berjumlah tidak kurang dari 40 organisasi atau kelompok. Sebagai konsekuensi dari lokasi penelitian di daerah urban (kota), latar pendidikan ulama yang menjadi responden penelitian ini terbilang berpendidikan tinggi. Persentase terbesar responden berpendidikan akhir S-3 (31,31%), kemudian sedikit lebih kecil disusul mereka yang berpendidikan akhir S-2 (30,63%) dan S-1 (29,28%). Sementara itu yang berpendidikan SLTA hanya berjumlah 6,08%.

Wawancara mendalam (*in-depth interview*) dilakukan untuk mendalami hasil survei dan menelisik hal-hal yang belum terjawab oleh survei. Wawancara melibatkan 10 informan dari 30 responden survei. Wawancara dilakukan terhadap informan kunci dengan mempertimbangkan representasi dari kelompok ulama di atas dan hal-hal unik dari temuan survei.

## TENTANG BUKU INI

Buku yang ada di tangan pembaca ini berupaya untuk memetakan dan mendiskusikan persepsi serta pandangan ulama dari berbagai latar belakang afiliasi sosial, politik, dan keagamaan tentang format negara-bangsa, bersama konsep-konsep dasar yang menopangnya di kota-kota di Indonesia. Selain itu, juga memberikan gambaran posisi ulama Indonesia terhadap format negara-bangsa Indonesia masa kini seperti progresif, inklusif, moderat, konservatif, eksklusif, radikal, dan, ekstrem sebagaimana dipaparkan di atas. Penelitian ini dilaksanakan di 15 kota yaitu Medan, Jakarta, Bandung, Surakarta, Makassar, Banda Aceh, Padang, Surabaya, Palangka Raya, Banjarmasin, Pontianak, Denpasar, Ambon, Manado, dan Kupang dengan melibatkan 15 peneliti yang melakukan kerja lapangan di masing-masing kota.

Buku ini disusun dalam tiga tajuk berdasarkan karakteristik kota yaitu: *Ulama di Kota-kota Metropolitan Islam: Kontestasi Media dan Konservatisme Publik* yang menghadirkan tulisan Noorhaidi Hasan dan Anas Aijudin (Surakarta), Munirul Ikhwan (Bandung), Euis Nurlaelawati (Jakarta), Mohammad Yunus (Medan) dan Muhrisun (Makassar). Kemudian, *Ulama di Kota-kota Arus Utama: Moderatisme, Etnonasionalisme dan Problem Kewargaan* menampilkan tulisan Moch Nur Ichwan (Banda Aceh), Najib Kailani (Palangka Raya), Roma Ulinuha (Padang), Ahmad Rafiq (Banjarmasin) dan Ibnu Burdah (Surabaya), Terakhir *Ulama di Kota-kota Muslim Minoritas: Progresifitas, Toleransi dan Bayang-bayang Islamisme* yang menyuguhkan tulisan Sunarwoto (Pontianak), Suhadi (Bali), Ro'fah (Kupang), Nina Mariani Noor (Ambon) dan Eva Latipah (Manado).

Di Kota metropolitan Islam, Hasan dan Aijudin dalam tulisannya mengenai ulama di Solo menggarisbawahi pemikiran ulama yang menolak negara-bangsa dengan mengesahkan penggunaan kekerasan untuk mewujudkan visi ideologis dan politis di kota Solo. Menurut mereka ada tiga faktor utama yang melatari pandangan para ulama tersebut yaitu, kesejarahan, sosial, dan aktivisme keagamaan. Melalui

dinamika yang panjang, berkelindan dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik di Solo, Abu Bakar Ba'asyir telah menjadi simbol perlawanan kaum marginal terhadap negara. Wacana perlawanan terhadap negara yang bergema di kalangan ulama ini lebih mirip dengan wacana protes sosial yang beresonansi semakin luas justru ketika aparat keamanan berusaha menggulung gerakan-gerakan teroris. Aksi-aksi radikalisme mereka bingkai dengan klaim *amar makruf* dan *nabi munkar*.

Sedangkan Munirul Ikhwan memaparkan bahwa ulama di kota Bandung cenderung konservatif. Menurutnya wacana konservatisme agama mewarnai publik Islam karena ulama-ulama konservatif berperan aktif dalam arena kontestasi wacana melalui berbagai cara dan media. Dalam tulisannya Ikhwan menyebutkan bahwa meskipun tingkat penerimaan ulama terhadap gagasan negara-bangsa cukup tinggi di kota Bandung yaitu 56,67% —dengan tingkat penolakan 23,34% dan tidak teridentifikasi 20%, wacana ulama arus utama tidak memberikan warna dominan dan tidak mampu mengontrol diskursus Islam di ruang publik.

Senada dengan Ikhwan, Euis Nurlaelawati yang menulis tentang ulama Jakarta juga menunjukkan ihwal konservatisme Islam publik di Jakarta. Nurlaelawati menyatakan bahwa konteks percaturan politik memicu menguatnya artikulasi konservatisme tersebut. Bahkan percaturan politik ini dalam beberapa isu telah mengubah sikap kelompok keagamaan yang dinilai moderat, yaitu Muhammadiyah dan Persatuan Umat Islam, yang bergerak ke arah semakin konservatif.

Selain itu, Islamisme juga berkontribusi pada narasi kebangsaan ulama sebagaimana dipaparkan oleh Yunus dan Muhrisun. Dalam studinya mengenai ulama di kota Medan. Yunus menunjukkan bahwa patronase politik memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk kecenderungan keagamaan di kota Medan. Menurutnya, tanpa adanya tradisi keislaman yang mengakar kuat, kecenderungan keagamaan sangat dipengaruhi oleh isu-isu politik nasional dan lokal. Sementara itu, Muhrisun mendedahkan bahwa terdapat

ambiguitas dalam pemahaman beberapa ulama terkait sistem demokrasi. Mereka mendefinisikan demokrasi secara berbeda dengan apa yang dipahami dalam konstitusi. Menurut Muhrisun, sistem politik yang berkembang di Indonesia saat ini membuat wacana menolak demokrasi tidak banyak mendapat dukungan dari masyarakat. Dalam beberapa hal, menolak demokrasi bisa diartikan sebagai upaya bunuh diri yang kontraproduktif untuk dikampanyekan.

Jika di kota-kota metropolitan Islam, ulama cenderung bercirikan konservatif dan nuansa Islamisme tampak kental memengaruhi artikulasi dan ekspresi mereka, di kota-kota di mana Islam merupakan arus utama, problem yang menyeruak ke permukaan terkait dengan isu moderatisme, reservasi dan etnonasionalisme. Moch Nur Ichwan dalam tulisannya mengenai ulama Aceh menyebutkan bahwa tidak adanya ulama yang teridentifikasi ekstrem di Aceh membuat ideologi Islamisme yang menolak total konsep negara-bangsa Indonesia tidak menjadi ideologi dominan dan hegemonik. Ichwan berargumen, ada dua alasan mengapa perihal tersebut terjadi. *Pertama*, tidak muncul ulama-ulama yang melanjutkan perjuangan Darul Islam untuk mendirikan Negara Islam Indonesia, Negara Islam Aceh, atau Kerajaan Islam Aceh. *Kedua*, sedikitnya ulama yang bergabung dan mendukung perjuangan GAM. Hal ini terlihat jelas saat eks-GAM mendirikan partai politik lokal Partai Aceh (PA) dan organisasi ulama Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pada 2009.

Sedangkan Kailani yang menulis tentang ulama di Palangka Raya mendemonstrasikan sikap reservasi ulama terhadap konsep negara-bangsa terutama di dalam dimensi toleransi dan kewargaan. Menurutnya reservasi atau penerimaan terbatas terutama terjadi 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 menyebutkan persetujuan mereka untuk mengakui eksistensi Kaharingan, namun menolak keberadaan Ahmadiyah dan Syiah.

Ihwal yang sama juga mengemuka di dalam kajian Rafiq mengenai ulama di Banjarmasin. Menurutnya, di kalangan ulama Banjarmasin juga terdapat reservasi terhadap negara-bangsa terutama dalam isu toleransi dan kewargaan. Di antara isu reservasi yang mengemuka di Banjarmasin adalah kuatnya konsepsi keadilan proporsional di kalangan ulama di sana yaitu pemahaman keadilan yang didasarkan pada proporsi jumlah pada sebagian informan. Di satu sisi, keadilan proporsional memberikan hak yang seimbang kepada setiap kelompok masyarakat dalam demokrasi sesuai jumlah populasinya. Di sisi yang lain, keadilan proporsional justru menghilangkan hak asasi yang melekat pada individu-individu warga negara karena entitas kemanusiaannya, bukan dalam hubungannya dengan manusia yang lain berdasarkan jumlah.

Sementara Burdah dalam tulisannya mengenai ulama di Surabaya mengatakan bahwa penerimaan ulama Surabaya terhadap konsep negara-bangsa Indonesia beserta turunannya sangat kuat kendati hampir seluruhnya juga memiliki catatan (baca: reservasi) yang beragam. Penerimaan ulama Surabaya pada prinsip antikekerasan —yakni menolak keabsahan penggunaan sarana kekerasan dalam mencapai tujuan— tergolong sangat tinggi. Kendati demikian, terdapat pandangan-pandangan yang terkesan tidak konsisten terutama dalam kaitannya dengan sikap terhadap kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat. Penerimaan ulama terhadap negara-bangsa juga dipengaruhi oleh artikulasi lokal sebagaimana tampak dalam tulisan Roma Ulinuha mengenai ulama di kota Padang. Menurutnya pepatah *adat menurun, syara' mendaki*, yang digenggam ulama Minang sebagai poin keselarasan antara kemusliman (*muslimness*) dan nalar kewargaan memfasilitasi moderasi keislaman di kota Padang.

Berbeda dengan temuan di kota-kota metropolitan Islam dan Islam arus utama, ulama di kota-kota dengan penduduk

Muslim sebagai minoritas menunjukkan penerimaan yang relatif kuat terhadap negara-bangsa. Sunarwoto dalam artikelnya mengenai ulama di Pontianak mengatakan bahwa ulama Pontianak menunjukkan sikap positif terhadap gagasan negara-bangsa. Meskipun demikian, Sunarwoto juga menampilkan adanya reservasi ulama terhadap beberapa hal termasuk di antaranya sikap terhadap minoritas Muslim. Menurutnya sikap ulama Pontianak terhadap minoritas tampak ambigu. Sikap keras ditunjukkan terhadap minoritas yang dianggap tidak sesuai dengan “Islam yang benar” atau dinyatakan sesat. Hal serupa tidak terjadi pada minoritas yang dianggap berada dalam batas “Islam yang benar” tersebut. “Yang benar” di sini bisa diartikan sebagai Islam Sunni yang merupakan Islam *mainstream* di Indonesia.

Sementara itu, Suhadi dalam tulisannya mengenai ulama di Denpasar menyebutkan penerimaan ulama yang tinggi terhadap dimensi pro-sistem dan anti-kekerasan, namun rendah di dimensi toleransi dan kewargaan. Suhadi menengarai bahwa penerimaan yang agak rendah terhadap toleransi dan kewargaan di kalangan ulama Bali terkait dengan reaksi umat Islam terhadap menguatnya politik identitas Hindu Bali. Menurutnya, menguatnya gerakan *Ajeg Bali* yang merangsek masuk ke dalam ranah politik dan kebijakan kebudayaan lokal menuntut Muslim Bali untuk bernegosiasi dengan situasi itu. Kebijakan kebudayaan tersebut dengan sangat jelas memihak pada budaya dominan yang ada.

Jika di Bali diwarnai dengan relasi Hindu-Islam, Ro’fah dalam tulisannya mengenai ulama di Kupang menyebutkan bahwa dinamika umat Islam di Kupang terkait dengan hubungan Islam dan Kristen. Ro’fah menyebutkan bahwa secara umum penerimaan ulama Kupang terhadap gagasan negara-bangsa beserta konsep-konsep turunannya tergolong kuat. Namun, reservasi dan kontestasi juga mewarnai penerimaan tersebut seperti terlihat pada munculnya gagasan *imagined Islamic state* dan penerapan syariah yang dianggap sebagai solusi bagi “problem” bangsa. Menurutnya, ihwal ini bisa dirujuk pada

posisi Muslim sebagai minoritas dan melihat pemimpin dan negara Islam sebagai pintu masuk untuk menjadi lebih kuat secara politis.

Sementara itu, Nina Mariani yang meneliti ulama di Ambon menyebutkan kalau penerimaan ulama Ambon yang kuat terhadap negara-bangsa sedikit banyak terkait dengan pengalaman yang cukup kelam mengenai hubungan Islam-Kristen pada tahun 1999-2002. Peristiwa berdarah tersebut telah membangkitkan kesadaran warga Ambon untuk terus membina kerukunan dan persaudaraan, merajut kembali apa yang sudah tercederai di masa lalu dengan melestarikan kembali nilai-nilai budaya lokal seperti *pela gandong*, *salam sarani*. Sementara itu, Eva Latipah yang menulis mengenai ulama di Manado mengatakan bahwa perasaan terpinggirkan masih kuat terasa di dalam narasi ulama Manado. Menurutnya sejumlah ulama Manado menilai beberapa perlakuan diskriminatif masih terjadi terutama terkait sulitnya perizinan penyelenggaraan acara keagamaan di ruang publik. Kondisi berbeda ditunjukkan dengan mudahnya perizinan bagi penyelenggaraan acara keagamaan Kristiani.

Keragaman konteks dan argumen ulama di 15 kota sebagaimana tampak dari tulisan-tulisan di atas memberikan pemahaman kepada kita betapa kaya dan kompleks narasi kebangsaan ulama di Indonesia. Atmosfer lokal dan juga wacana politik nasional saling mewarnai artikulasi, interpretasi dan persepsi ulama tentang negara-bangsa. Dengan menyuguhkan berbagai dinamika lokal ulama di 15 kota, buku ini kami harapkan menjadi salah satu rujukan alternatif bagi para sarjana dan pemerhati yang mempunyai perhatian pada isu-isu keislaman dan politik kontemporer di Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahnaf, Iqbal dkk. 2015. *Pilkada dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, terj. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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, 174-181.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Campbell, David E. 2013. "Religious Tolerance in Contemporary America," *DePaul University Law Review* 62 (4): 1009-1034.
- Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6 (3): 167-191.
- Hirschkind, Charles. 2001. "Civic Virtues and Religious Reason: An Islamic Counterpublic," *Cultural Anthropology* 16 (1): 3-34.
- Habermas, Jurgen. 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1-25.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS.
- Hasan, Noorhaidi (ed.). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Lister, Ruth. 2008. "Inclusive Citizenship, Gender and Poverty: Some Implications for Education for Citizenship," *Citizenship Teaching and Learning* 4 (1): 3-19.
- Machmudi, Y. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E Press.

- Sulistiyanto, Priyambudi dan Maribeth Erb. 2009. "Introduction and the Quest for Democracy." dalam *Deepening Democracy in Indonesia: Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*, diedit oleh Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistiyanto. Singapore: ISEAS
- Satha-Anand, Chaiwat. 2017. *Non-Violence and Islamic Imperatives*, Sweden: Irene Publishing.
- Turner, Bryan. 2012. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, Linda M, dan Hulsizer, Michael R. 2002. "Intra- and Inter-Religious Hate and Violence: A Psychosocial Model," *Journal of Hate Studies* 2 (1): 5-48.