

CAKRAWALA

Jurnal Studi Islam

Islam Nusantara in Slogan Bhinneka Tunggal Ika: Al-Quran Perspective

Rahma Fitria Purwaningsih dan Doli Witro

Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi

Nurul Embun Isnawati, Urfun Nadhiroh, Khoirotun Nisa' Privani, Rhegita Dewi Ramdhany, dan Ahmad Fauzan Hidayatullah

Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Strategi Promosi Produk Asuransi Takaful

Junia Farma dan Khairil Umuri

Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam dan Gerakan Pemikiran: Islam Madzhab Ciputat dan Himpunan Mahasiswa Islam

Samudra Eka Cipta dan Taufan Sopyan Riyadi

Konseling Islam untuk Meningkatkan Kematangan Emosi bagi Pasangan Pernikahan Usia Dini

Achmad Syaefudin

Islam Fundamentalis-Radikal: Stigmatisasi atas Gerakan Formalisasi Islam

Mastori

Peran Pesantren dalam Mencegah Gerakan Radikalisme di Kalimantan Barat

Syaiful Ilmi dan Ardiansyah

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

Google scholar

MORAREF

SINTA Science and Technology Index

GARUDA GARBA RUJUKAN DIGITAL

ROAD DIRECTORY OF OPEN ACCESS SCHOLARLY RESOURCES

Dimensions

OCLC WorldCat®

Cakrawala: Jurnal Studi Islam

Volume 15 Number 1 2020

Published By:

UNIMMA PRESS

Magelang, Central Java, Indonesia

@2020

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/issue/view/240>

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1>

Cakrawala:
Jurnal Studi Islam

Volume 15 Number 1
2020

Cakrawala: Jurnal Studi Islam is a scientific journal of Islamic studies published by the Faculty of Islamic Studies, Universitas Muhammadiyah Magelang. This journal is issued twice a year (June and December) and it is a media for researchers, academics, and practitioners who are interested in the field of Islamic Studies and wished to channel their thoughts and findings.

Nowadays, Cakrawala has been indexed in DOAJ, GOOGLE SCHOLAR, SINTA 3, DIMENSION, GARUDA, MORAREF, ROAD, WORLDCAT, etc.

pISSN: 1829-8931
eISSN: 2550-0880

EDITORIAL TEAM

Editorial in Chief

[Fahmi Medias](#), UMMagelang

Editorial Office:

Fakultas Agama Islam
Universitas Muhammadiyah
Magelang

Jl. Mayjend Bambang Soegeng
Mertoyudan Magelang

Telp/Faks : (0293) 326945

Psw. 2201

Email : cakrawala@ummgl.ac.id

Web : journal.ummgl.ac.id

Managing Editor

[Zulfikar Bagus Pambuko](#), UMMagelang

Editors

[Dani Muhtada](#), Universitas Negeri Semarang

[Rifqi Muhammad](#), Universitas Islam Indonesia

[MB. Hendri Anto](#), Universitas Islam Indonesia

[Rashidi Abbas](#), Universiti Malaysia Pahang,
Malaysia

CAKRAWALA: Jurnal Studi Islam

Vol. 15, No. 1, 2020

ISSN (Print) : 1829-8931

ISSN (Online) : 2550-0880

Table of Content

Islam Nusantara in Slogan Bhinneka Tunggal Ika: Al-Quran Perspective

Rahma Fitria Purwaningsih dan Doli Witro 1-11

Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi

Nurul Embun Isnawati, Urfun Nadhiroh, Khoirotun Nisa' Privani, Rhegita Dewi Ramdhany, dan Ahmad Fauzan Hidayatullah 12-18

Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Strategi Promosi Produk Asuransi Takaful

Junia Farma dan Khairil Umur 19-29

Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam dan Gerakan Pemikiran: Islam Madzhab Ciputat dan Himpunan Mahasiswa Islam

Samudra Eka Cipta dan Taufan Sopyan Riyadi 30-45

Konseling Islam untuk Meningkatkan Kematangan Emosi bagi Pasangan Pernikahan Usia Dini

Achmad Syaefudin 46-53

Islam Fundamentalis-Radikal: Stigmatisasi atas Gerakan Formalisasi Islam

Mastori 54-66

Peran Pesantren dalam Mencegah Gerakan Radikalisme di Kalimantan Barat

Syaiful Ilmi dan Ardiansyah 67-85

Islam Nusantara in Slogan Bhinneka Tunggal Ika: Al-Quran Perspective

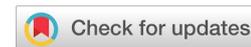
Rahma Fitria Purwaningsih¹, Doli Witro^{2*}

¹ Institut Agama Islam Negeri Samarinda, Samarinda, Indonesia

² Institut Agama Islam Negeri Kerinci, Kerinci, Indonesia

*Corresponding email: doliwitro01@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3301>



ABSTRACT

Keywords:

*Al-Quran;
Bhinneka
Tunggal Ika;
Islam Nusantara;
Radical; Unity*

Islam is a religion of peace. However, terrorism, bombings, and inter-religious conflicts affect this image, and Islam is being seen as a radical that cannot tolerate differences. It becomes ironic when Islam is seen as a radical religion in Indonesia which is considered as a pluralist and homogeneous state with the slogan Bhinneka Tunggal Ika. Also, the purpose of Islam Nusantara, which became popular recently in the slogan, has become questionable. This research reflects on how much radicalism has infected Indonesian society and injured cultural differences. It also discusses Islam Nusantara in 'Bhinneka Tunggal Ika', in relation to the pros and cons of differences as well as the value of unity in cultural diversity. A comprehensive literature study and a qualitative approach was used in this research. The study shows that the controversy over the archipelago Islam is as a result of the definition of terms. Furthermore, Islam Nusantara is interpreted as a common ground Islam and is not a new understanding, manhaj, or a paradigm that is synonymous with violence or forceful Islamization of the region.

ABSTRAK

Article Info:

*Submitted:
22/02/2020
Revised:
09/06/2020
Published:
29/06/2020*

Islam adalah agama pembawa rahmat. Namun demikian, tindakan terorisme, bom, dan konflik antar agama berpengaruh pada citra Islam sebagai agama radikal dan menolak perbedaan. Hal ini menjadi dramatis manakala Indonesia yang dikenal sebagai negara pluralis dan bersemboyan Bhinneka Tunggal Ika ikut memandang Islam sebagai agama radikal. Fenomena ini memberi cerminan bahwa radikalisme telah menjangkiti masyarakat Indonesia dan melukai perbedaan kultural bangsa. Seiring dengan hal tersebut, Islam Nusantara yang menjadi viral belakangan waktu lalu menjadi suatu hal yang patut dipertanyakan tujuan dan esensi maknanya. Penelitian ini membahas mengenai Islam Nusantara dalam Bhinneka Tunggal Ika yang dipenuhi pro dan kontra terhadap perbedaan dan mengandung nilai persatuan dalam kemajemukan kultural bangsa Indonesia. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan studi kepustakaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kontroversi Islam Nusantara berputar pada pemaknaan istilah yang digunakan. Islam Nusantara diartikan sebagai Islam jalan tengah dan bukanlah pemahaman baru, manhaj, atau aliran yang identik dengan kekerasan atau islamisasi wilayah dengan cara memaksa.

INTRODUCTION

Discussions about Islam endlessly fill the public sphere and the mass media. Islam, known as a religion of mercy, colors the world through acts of anarchist terrorism, bombings, and inter-religious conflicts that affect the image of Islam as a radical religion and reject differences (Asrori, 2015). Some experts on religion, especially Islam, are one of the causes of division due to paradigms and ideologies of religions that tend to be fanatical and free regardless of the culture (Azra, 2016; Yanti & Witro, 2019). So, the presence of Islam is a question mark in the eyes of those who turn a blind eye to the essence and true teachings of Islam. Therefore, it is only natural for the world to question where a peaceful Islam is said to be a bearer of mercy. At the same time, on the land of his Lord, many groups spread blood and fly flags *lillah* in the name of interests while destroying humanity (Susanto & Karimullah, 2017).

It is dramatic when Indonesia, which is considered a pluralist country and has a *Bhinneka Tunggal Ika*, has become the target of individuals so that some people view Islam as a radical religion. Indonesia is a country that is rich in culture, to religion that can meet face-to-face peacefully in a single unit. Said Aqil Siradj stated that there were at least two groups present to attack Indonesia by cornering Islam, which had long been attached to the culture of Nusantara—then compounded with a society that is less selective in responding to changes and new things. The assumption that the new is right and the outer product is better gives an understanding that culture is an old thing and should not be applied in Islam (Asnawi & Prasetiawati, 2018). So that, the struggle for Islamic ideology is increasingly visible. Coupled with the existence of the Khilafah contestation, which was also encouraged by Islamic political groups and organizations became clear evidence that Indonesia had been attacked by a radical paradigm that affected the stability of diversity (Aziz, 2015).

Radical understanding groups are increasingly endemic in a society that is weak in selection the information. Distorted belief is a problem that occurs within the scope of Islam, but when the understanding touches on the State and Khilafah will undoubtedly disturb the stability of the State, which is based on *Bhinneka Tunggal Ika*. As an example, such as the Islamic State of Indonesia and the Indonesian Mujahidin Council, which is a group that is vigorously fighting for the establishment of a universal Khilafah by offering KUHP and UUD 1945 based on Islamic values. Of course, this has led to conflict in terms of the law and diversity of the Indonesian nation (Laisa, 2014).

Long-standing mistreatment by the elite of officeholders to the community and the inability of commoners to demand justice gives the view that the ruler is like an innocent deity who is dead and far from hell. Then the desire of a handful of people towards an Islamic-based country in totality is caused by dirty politics and the weak democracy in Indonesia. Utilizing these conditions, groups characterized by radicalism are increasingly aggressively spreading the notion of freedom and expanding terrorist

networks in order to reach the peak of Khilafah without looking at the other side of differences in Indonesia's multicultural land.

Blame others to be their style in promoting Islam as absolute truth. The truth claim is a necessity. It does not cause debate if the truth is only directed to the process of self-realization and practice alone, but when the truth is taken out and provides dogmas that are coercive, then the truth of the truth conveyed is questionable. The anarchist act of religion that occurred in Gereja Oikumene Samarinda in 2018 became a real witness that terrorism and suicide bombing cases that plague in many regions. It seemed to be becoming an Islamic trend in the Indonesian society style, which was not selective. It turned a blind eye to diversity, likewise with the issue of halal haram tahlilan, habsyian, or yasinan, which has long been embedded in the traditions of Indonesian Islamic society (Laisa, 2014).

The above phenomenon reflects that radicalism has infected Indonesian society and injured the cultural differences of the nation. The demand to uphold Shari'a by denying diversity is an act that is contrary to the motto of *Bhinneka Tunggal Ika*, which is also supported by Al-Quran verses in Surah al-Hujurat verse 13 regarding differences. Along with this, Islam Nusantara, which viral recently has become a questionable purpose and essence.

Islam Nusantara is believed to make changes and renewal by preventing continuous movements and bluffs that want to coerce to homogenize the Indonesian people into one identity. It is done so that the country can provide a sense of security and peace for its people, maintain the nation's democracy, and the diversity of Nusantara's culture. Azra (2016) stated that is carried out well is the most appropriate way to realize civilization in politics and various aspects of life.

In line with this, between state ideology and religion regarding unity has a common thread that should be drawn straight lines to reconcile the understanding of radicalism that attacks differences (Witro, 2020). On the other hand, the existence of term 'Islam Nusantara' becomes something that has the intent and purpose in dealing with the nation's problems, which have *Bhinneka Tunggal Ika*. Therefore, it is important to discuss Islam Nusantara in *Bhinneka Tunggal Ika*, which is full of pros and cons. However, it turns out to have a friendly face towards differences and contains the value of unity in the cultural diversity of the Indonesian nation.

METHOD

This type of research is qualitative research. This research is a library study. Data is obtained from secondary sources, such as books, journals, and other relevant sources. Therefore, the data are presented with a descriptive narrative. Analysis of the data refers to Miles & Huberman (1984) consisting of reduction, presentation, and drawing conclusions.

RESULT AND DISCUSSION

A. *Bhinneka Tunggal Ika* Al-Quran Perspective

Indonesia is a harmonious country that can gather peacefully in differences. Indonesian society is known as a plural society that is bound by the motto of *Bhinneka Tunggal Ika*, which has been echoed since time immemorial and gives the meaning that the differences will always remain one. That difference certainly touches two sides, the upper part of God and the side of others. However, Indonesia also a country that has the power of unity and mutual defense (Nawawi, 2014). In short, unity is indeed born because of differences as the word of God in Surah al-Hujurat verse 13 (Departemen Agama RI, 2010).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted.

In the book of Tafsir Ibnu Katsir, in general, human glory is equally created from the ground. Nevertheless, the glory has a level that is seen from a religious standpoint and obedience to Allah and His Messenger. Gender and tribal differences are no fundamental, but rather as a means of getting to know one another and deepening faith and piety. So, one form of piety is with unity and unity and avoiding divorce, as contained in Surah Ali-Imran verse 103 (Departemen Agama RI, 2010).

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۗ وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided. And remember the favor of Allah upon you - when you were enemies, and He brought your hearts together, and you became, by His favor, brothers. And you were on the edge of a pit of the Fire, and He saved you from it. Thus, does Allah make clear to you His verses that you may be guided.

According to Tafsir Muyassar, Allah commands Muslims to always gather and settle into the religion of Allah and His Rasul by referring to Al-Quran and Sunnah and forbidding them to divide, which arises from differences. Meanwhile, according to Ibnu Kastir, Allah ordered them to remain based on Al-Quran and His Messenger, forbidding scattered and ordered to remain harmonious and united. If they live in harmony, then their life is guaranteed, while living in conflict will only

cause problems and divisions until the factions in Islam itself are divided into 73 groups.

Likewise, al-Maraghi interprets that to stick to the scriptures and God promises, as declared in the agreement that contains the command to keep harmony in society and to maintain obedience to God and His Messenger. It shows that as a society in diversity should be able to live in harmony in unity and integrity under the motto that has become the flesh of the Indonesian nation. In line with this, in another verse in Surah al-Anbiya verse 92 expresses a similar thing which is symbolized by the phrase *ummatan wahidatan* (Departemen Agama RI, 2010).

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

Indeed this, your religion, is one religion, and I am your Lord, so worship Me.

Ibnu Katsir stated that in connection with the meaning of *ummatan wahidatan*, Allah also explained what should be done and left behind. Islam, as a religion that brings mercy, also upholds differences and maintains Shari'a law. By exercising virtue and preventing acts of disbelief as a form of obedience to avoid disputes.

Therefore, *Bhinneka Tunggal Ika* is not just a motto but also a real actualization in diversity life. Unity and unity are important as a form of obedience to God, who does not always face the sky and forgets his foothold. So, in the face of such pluralism, Muslims should be able to understand the differences that exist by maintaining unity and unity as well as avoiding division through democracy as the word of God in Surah Ali-Imran verse 159 (Departemen Agama RI, 2010).

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

So, by mercy from Allah, (O Muhammad), you were lenient with them. And if you had been rude (in speech) and harsh in heart, they would have disbanded from about you. So, pardon them and ask forgiveness for them and consult them in the matter. And when you have decided, then rely upon Allah. Indeed, Allah loves those who rely (upon Him).

The interpretation of Al-Maraghi explained that in any condition should still have a soft heart. Allah gave an example through the Prophet Muhammad, who was able to endure his hospitality. God teaches that humans can always see the good things from every event that exists to be able to benefit from it. Tafsir Ibn Kathir also

said similarly, if the believers were hard-hearted and rude, there would be no acceptance and immediately leave it.

The interpretations prove that the motto of the nation is in harmony with the guidance of Al-Quran. The verses above show the importance of maintaining unity and unity amid the differences that God has outlined. It is intended that humans always become individuals who can appreciate differences and increase faith through the diversity that is around because the nature of unity is born from the diversity of both socio-cultural to religious. Carrying out *Bhinneka Tunggal Ika* in life fulfills two aspects; the first is as a form of servitude by carrying out His commands, and the second is to establish harmony with others as a manifestation of piety in practicing Islamic values in order to preserve the richness of prosperity.

B. Pros and Cons of Nusantara Islam

Islam Nusantara, which was echoed by NU in its 33rd 2015 Conference, reaped the pros and cons of intellectuals. However, the term is not a new term heard in the ears of the community. The meaning and understanding are still a polemic in the line of observers. Some proposed rejection of the term Islam Nusantara because the word gave the assumption that Islam was of various kinds and forms. While on the other hand, some think that Islam Nusantara is a friendly Islam and adapts to the traditions of the people but is still based on Shari'a.

Gus Mus argues that Islam Nusantara should not be interpreted in the structure of *na'at man'ut* but in kaidah *idhafah*, which then gives meaning to Islam in Nusantara. Yunus states that Islam Nusantara is interpreted as cultural acculturation and local wisdom that goes hand in hand with the Shari'a and local culture. Lutfi states that the meaning of this term was initially only limited to discourse that did not meet scientific standards. However, this term became highly considered by people with a radical paradigm because of the substance of being cultured and respecting the cultural locality of the community by not leaving sharia values to become a frightening specter of the disappearance of radical understanding in Nusantara (Luthfi, 2016; Yunus, 2015). Islam Nusantara is something that has a strong foundation in a tradition that has been flesh and blood of society since the beginning of the spread of Islam by Walisongo. Therefore, Islam Nusantara is considered to have the compatibility of tradition with the Indonesian people without leaving the teachings of Islam as a religion that *rahmatan lil 'alamin* (Bilfagih, 2016; Susanto & Karimullah, 2017).

Whereas, the contra party states that knowledge is a wrong understanding and is not in line with the Shariah values. This understanding comes from Wahhabism or other secular, fundamental, and radical understandings that reject diversity in actualizing teachings. According to them, the truth is the teachings that have been taught by the Prophet and without an offer. Some claim that there is only one Islam,

Islam born in the Arab world. Islam Nusantara is considered as an anti-Arab understanding, even suspected as one of the new strategies to spread liberal Islam. However, this contra reason is very contradictory when viewed from its historical side. After all, the basics of Islam and all the primary references in giving-Islam come from Arabic land and use Arabic, such as fardhu worship that is prayer using Arabic, and there is no other language thereof (Al-Zastrouw, 2017; Asnawi & Prasetiawati, 2018).

Islam is an uncultured Islam besides Arabic culture. Islam is an Islam without culture, refuted by circumstances which illustrate that the revelations from the Prophet Muhammad's speech in the form of Arabic and its cultural elements, then, of course, these are included as part of the changes that occur in terms of language and the way he looks. Therefore, without looking at the problem, the essence of a text cannot be interpreted as truth. Nevertheless, it also does not interpret it as a fictitious thing and deny the existing ideology of faith. Islam also does not need to be neglected, and it is Nusantara that must be Islamized. Therefore, the pros assume that Islam Nusantara has become a new stream in Islamic thought with a friendly face towards the ferocity of radical Islam and full of conflict and division (Rajafi, 2016).

Islam Nusantara principally leads to two important things, namely Islam and Nusantara, both of which are interpreted as an appreciation of diversity and diversity, then foresee the existing traditions in the form of worship while continuing to comply with the Shari'a. On the other hand, a question arises which re-examines the understanding of the word "Nusantara." Azyumardi Azra, in his essay *Islam Indonesia Berkelanjutan* that the term Islam "Nusantara" in the academic world refers to the Islamic Southeast Asian, namely the Muslim regions of Mindanao, Pattani, Brunei, Malaysia, and Indonesia. If this meaning means the entire Nusantara, then Islam Nusantara needs to be echoed to create a peaceful atmosphere even in the many cultures and cultures that characterize the locality of Nusantara (Mustofa, 2015).

From the controversy above, it can be understood that Islam Nusantara is not a new understanding, manhaj, or school that is identical to violence or Islamization of the region by force. It is Islam that teaches appreciation for the diversity and practice of Islam that is encapsulated in the traditions and culture of Nusantara. The success of Islam as the largest religion in the region where it was not born is a testament to the adaptability and resilience of local knowledge, arts, and culture to be able to walk in harmony with Islamic teachings (Mustofa, 2015). Islam Nusantara does not intend to change existing teachings forcefully but instead tries to bring the principles of Islamic teachings into integrity with social cultures that are following Shari'a norms and values (Al-Zastrouw, 2017). Therefore, Islam Nusantara is a middle way of dealing with the people's divisions due to radicalism. They also can

appreciate the diversity that is very thick by still maintaining the foundation and teachings of religion without denying the culture.

C. Islam Nusantara in Slogan *Bhinneka Tunggal Ika*

Cultural acculturation is a matter of reality in Indonesia. The encounter of Islam in the diversity of the nation gives a variety of expressions. However, in reality, Indonesia is still able to stand firm amid the diversity of religions and cultures. The presence of Islam was not forced because Indonesian territory had previously been established by two religious giants who controlled the majority of regions and cultures. Islam Nusantara is the fruit of the tradition of the Muslim community, which does not leave the essence of the teaching in carrying out its obedience to the Creator (Asnawi & Prasetiawati, 2018).

Bhinneka Tunggal Ika, which has become the unifying motto, has become the legacy of the ancestors in the rapid globalization and liberal paradigm. In dealing with diversity, there will be found turmoil and opposition from groups with radical thinking patterns, fanaticism, and traditionalists who disturb the stability of national unity. Today, society is more likely to be receptive rather than seeking the truth. It becomes a problem when the State is attacked by an understanding that alienates the State from its ideology. While these understandings erode local wisdom and culture, that ends with the unwillingness of the community to develop and maintain culture. It is based on dogmatic fear of formal teaching. Not to mention the issue of bombing in various regions and the desire of some groups to establish the Khilafah into a slap for a country which is said to be a *Bhinneka Tunggal Ika* in diversity (Setiyawan, 2012).

The function of religion is to find solutions to various problems, including radical paradigms that hurt humanity. Thus, it can be understood that radicalism in Indonesian Muslim society occurs because of religious teachings that have not been able to be internalized and actualized appropriately. Because of these teachings have been believed with and are supported by selective religious knowledge and the ability to carry out, then undoubtedly radical actions will never occur.

In the current context, Islam is needed with a paradigm and Islamic practice that respects differences and maintains the integrity of the motto. Islam is Islam wherever it is. Simply put, there is only one Islam, but expressing different Islam so long as it still follows the basis of sharia. The Nusantara region itself is not an area with a vacuum of culture and local wisdom. Therefore, Arab and Eastern cultures cannot be used as a whole Islamic identity because Arabic culture is not the only culture and has compatibility with the Islamic environment. To enter into one area, Islam makes it a culture by linking Islam and local wisdom so that it becomes a harmony that runs in harmony without disputes (Muslim, 2017; Qomar, 2015; Yunus, 2015).

Looking back at the verse about unity and unity beforehand that these two words are significant in a state system that is proven by the commands of Allah that have been conveyed in Surah al-Imran verse 103. So that Islam Nusantara needs to be echoed because of its hospitality and appreciation for diversity to create a peaceful and united atmosphere indifference (Astuti, 2017).

Islam Nusantara becomes the path offered in the face of radicalism that attacks the nation. However, the understanding here is not to be a new thing either as a *manhaj* or a stream that prioritizes his desires. Pluralism is nature, and appreciating is a form of piety against ar-Rahman. Therefore, the presence of Islam Nusantara becomes a calm current in the swift flow of radicalism. Unity and unity are summarized in the essence of Islam Nusantara and *Bhinneka Tunggal Ika*, which are not only a mere discourse and formality of the nation's motto but also a practice in life following with the guidance of Al-Quran.

CONCLUSION

The truth claim is a necessity and does not cause debate if the truth is only directed at the process of self-realization and self-practice. However, when the truth is brought out and provides forced dogmas, the truth of the truth that is conveyed is questionable. The dogma then spreads and infects the paradigms of people who are less selective in understanding Islam and ends in a mindset that tends to be fanatical and radical. These thoughts deny diversity and want the establishment of a single Islam in the form of a caliphate. At the same time, Indonesia is very attached to the differences that become a necessity in Nusantara. Nevertheless, the essence of the difference is seen in terms of faith and piety, and respect is a form of worship and proof of appreciation for God's power in creating a difference.

Islam Nusantara controversy revolves around the meaning of the terms or terms used. Islam Nusantara is interpreted as a middle ground Islam and is not a new understanding, *manhaj*, or school that is identical to violence or Islamization of the region by force. It is Islam that teaches appreciation for the diversity and practice of Islam that is encapsulated in the traditions and culture of Nusantara. The motto of *Bhinneka Tunggal Ika* is in harmony with the guidance of Al-Quran, which implies the importance of maintaining unity in the differences that God has outlined. It is intended that humans always become individuals who can appreciate differences and increase faith through diversity. Islam Nusantara is in line with the country's foundation, the Constitution 1945, and Pancasila, which upholds an inclusive and tolerant attitude accompanied by spiritual values in a civilization that has a fundamental and radical paradigm.

REFERENCES

- Al-Zastrouw, N. (2017). Mengenal Sepintas Islam Nusantara. *Hayula*, 1(1), 1–18.
- Asnawi, H. S., & Prasetiawati, E. (2018). Pribumisasi Islam Nusantara dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai. *Fikri*, 3(1), 219–258.
- Asrori, A. (2015). Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas. *Kalam*, 9(2), 253–268. <https://doi.org/10.24042/klm.v9i2.331>
- Astuti, H. J. P. (2017). Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama dalam Bingkai Kultural. *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)*, 2(1), 27. <https://doi.org/10.18326/inject.v2i1.27-52>
- Aziz, M. (2015). Konsep Peradaban Islam Nusantara: Kajian atas Pemikiran Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740) dan KH Sahal Mahfudz (1937-2015). *Jurnal Lektur Keagamaan*, 13(2), 455–474. <https://doi.org/10.31291/jlk.v13i2.235>
- Azra, A. (2016). *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Kencana.
- Bilfagih, T. (2016). Islam Nusantara: Strategi Kebudayaan NU di Tengah Tantangan Global. *Jurnal Aqlam*, 2(1), 53–68.
- Departemen Agama RI. (2010). *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemahnya*. Bandung: Syaamil Qur'an.
- Laisa, E. (2014). Islam dan Radikalisme. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 1(1), 1–18. <https://doi.org/10.19105/islamuna.v1i1.554>
- Luthfi, K. M. (2016). Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, 1(1), 1–12. <https://doi.org/10.22515/shahih.v1i1.53>
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1984). *Qualitative Data Analysis (a Sourcebook of New Methods)*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Muslim, K. L. (2017). Nilai-Nilai Islam dalam Budaya dan Kearifan Lokal (Konteks Budaya Minangkabau). *Fuaduna*, 1(1), 48–57.
- Mustofa, S. (2015). Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 10(2), 405–434. <https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.405-434>
- Nawawi, M. (2014). Pluralisme dalam Bingkai Islam dan Negara. *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, 3(2), 435–454.
- Qomar, M. (2015). Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam. *El-Harakah*, 17(2), 198–217. <https://doi.org/10.18860/el.v17i2.3345>
- Rajafi, A. (2016). Islam dan Kearifan Lokal : Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia Model Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal. *Akademika*, 21(1), 65–82.
- Setiyawan, A. (2012). Budaya Lokal dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat ('Urf) dalam Islam. *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 203–222. <https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.738>
- Susanto, E., & Karimullah. (2017). Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodatif terhadap Budaya Lokal. *Al-Ulum*, 16(1), 56–80. <https://doi.org/10.30603/au.v16i1.27>
- Witro, D. (2020). Ulama and Umara in Government of Indonesia: a Review Relations

of Religion and State. *Addin*, 14(1).

Yanti, B. Z., & Witro, D. (2019). Self Maturity and Tasamuh As a Resolution of Religious Conflicts. *Intizar*, 25(2), 87–94.
<https://doi.org/10.19109/intizar.v25i2.5608>

Yunus, A. R. (2015). Nilai-nilai Islam dalam Budaya dan Kearifan Lokal (Konteks Budaya Bugis). *Jurnal Rihlah*, 2(1), 1–12.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi

(Islamization of Science Syed Naquib Al-Attas and Rejection of Bassam Tibi)

Nurul Embun Isnawati^{1*}, Urfun Nadhiroh¹, Khoirotun Nisa' Privani¹, Rhegita Dewi Ramdhany¹, Ahmad Fauzan Hidayatullah¹

¹ Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia

*Corresponding email: nurulembun13@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3053>



ABSTRACT

Kata Kunci:
Syed Naquib Al-Attas; Bassam Tibi; Islamization; Rejection; Science

The aim of this study is to elaborate the differences in the views of the Islamization of science between Syed Naquib Al-Attas and Bassam Tibi. The study uses an extensive literature review from relevant sources. Al-Attas's thought expresses his concern for the doctrine and the belief that scientific terminology is synonymous with western civilization. He also initiated the movement of modernization and Islamization as a concrete effort to liberate humans from the shackles of secular understanding which is confined within magical and mythological traditions that are contrary to Islam. However, Bassam Tibi opposes the idea of Islamization because in his opinion, it is a form of indigenization which is integrally related to the cultural strategy of Islamic fundamentalism. Islamization is considered as the reaffirmation of local knowledge in an attempt to face global knowledge and cultural invasion.

ABSTRAK

Article Info:
Submitted:
25/11/2019
Revised:
13/04/2020
Published:
29/06/2020

Penelitian ini bertujuan untuk mengelaborasi perbedaan pandangan Islamisasi sains antara Syed Naquib Al-Attas dan Bassam Tibi. Studi ini menggunakan studi pustaka dari sumber yang relevan. Pemikiran Al-Attas didasarkan pada kekhawatirannya terhadap doktrin bahwa terminologi ilmiah identik dengan peradaban barat. Al-Attas melakukan gerakan dewesternisasi dan Islamisasi, ini merupakan upaya konkret dalam pembebasan manusia dari belenggu pemahaman sekuler yang terkurung dalam tradisi magis dan mitologis yang bertentangan dengan Islam. Namun demikian, Bassam Tibi menolak pendapat tersebut. Bassam Tibi menentang adanya islamisasi karena hal tersebut merupakan suatu bentuk pribumisasi yang berhubungan secara integral dengan strategi kultural fundamentalisme Islam. Islamisasi dianggap sebagai penegasan kembali ilmu pengetahuan lokal untuk menghadapi ilmu pengetahuan global dan invansi kebudayaan.

PENDAHULUAN

Islamisasi pengetahuan berarti suatu usaha penyucian produk ilmu pengetahuan barat yang dikemas kembali dalam landasan keislaman. Selama ini usaha Islamisasi selalu dikembangkan dan dijadikan wacana pembaharuan sains bercorak Islami. Umat Islam sudah terjebak dalam pemikiran sains barat, yang selalu menawarkan produk-produk dikotomi agama dan sains. Usaha Islamisasi mulai muncul pada saat konferensi dunia pertama mengenai pendidikan Islam Makkah pada tahun 1977. Ide islamisasi ini dilontarkan oleh dua tokoh muslim ternama yaitu Syed Naquib Al-Attas dan Isma'il Raji' Al-Faruqi. Menurut Al-Attas, tantangan terbesar umat Islam adalah membebaskannya dan belenggu magis, mitologis, animisme, dan penguasaan sekularisme pada akal dan bahasa umat Islam (Novayani, 2017).

Usaha Islamisasi tidak sepenuhnya didukung oleh tokoh dari kalangan umat Islam itu sendiri. Ada beberapa tokoh yang justru menolak adanya usaha islamisasi ini, salah satunya adalah Bassam Tibi. Mereka beranggapan bahwa usaha ini adalah sebuah bentuk pelampiasan atas ketertinggalannya dengan pengetahuan barat. Ilmu sejatinya sudah alami, bagaimanapun sumber pokok ilmu itu akan merujuk pada Allah. Islamisasi ini dianggap sebagai usaha yang sia-sia dan membuang waktu, karena bukan tidak mungkin, isu ini akan melemah dengan sendirinya seiring dengan berjalannya waktu (Salafudin, 2013).

Studi ini menyajikan perbedaan pendapat mengenai perlu tidaknya sebuah gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan. Al-Attas dengan semangat islamisasinya yang disusul dengan penolakan Bassam Tibi dengan teori keserasian Islam dan sekulerismenya. Komparasi antara pendapat keduanya benar-benar bertolak belakang. Studi ini mengembangkan studi yang telah dilakukan sebelumnya dengan pemaparan yang lebih mendalam dari sumber referensi yang relevan.

METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian adalah metode deskriptif kualitatif dengan menelusuri jurnal-jurnal mengenai pemikiran Islamisasi Al-Attas dan kritikan Bassam Tibi. Pendekatan deskriptif adalah penggambaran mengenai sejumlah variabel yang berkenaan dengan masalah dan unit yang akan diteliti. Sedangkan pendekatan kualitatif lebih menekankan pada pendalaman isi dan pendefinisian sesuatu (Mulyadi, 2013). Prosedur pengambilan data dilakukan dengan dokumentasi melalui pengumpulan semua data hasil penelitian tentang teori Islamisasi sains Syed Naquib Al-Attas dan kritikan Bassam Tibi. Selanjutnya, peneliti menentukan garis besarnya topik atau pendapat dari masing-masing tokoh dan dilanjutkan dengan analisis data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas

Syed Naquib Al-Attas memiliki nama lengkap Muhammad bin Ali bin Abdullah bin Muhsin Al-Attas. Al-Attas lahir pada tanggal 5 September 1931 di Bogor, Jawa Barat. Orang tuanya merupakan keturunan bangsawan sunda dan lahir dari Ibu bernama Syarifah Raqu'an Al-Aydarus. Al-Attas saat berusia 5 tahun, diajak migrasi oleh orang tuanya sehingga mengenyam pendidikan di Ngee Heng Primary School pada tahun 1936-1941. Al-Attas kemudian mengenyam pendidikan di al-Urwah al -Wuthqa pada tahun 1941-1945 yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantarnya. Lembaga ini nampaknya membawa pengaruh besar pada kehidupan Al-Attas hingga kemudian menyelami ilmu agama dan tarekat secara mendalam (Hasan, 2014).

Al-Attas adalah seorang pemikir yang kritis, perhatiannya cukup besar pada dunia pendidikan Islam. Hal ini dibuktikan pada keterlibatannya dalam acara Konferensi Dunia pertama Pendidikan Islam di Mekkah pada tahun 1977. Dalam konferensi ini, ia mengemukakan gagasannya mengenai konsep pendidikan Islam yang ia kemas dalam bentuk universitas. Dengan kata lain, ia mendirikan lembaga pendidikan dengan *basic* nilai-nilai keislaman yang bermuara pada konsep revitalisasi nilai peradaban islam dan *ghirah* Islamisasi pengetahuan. Tidak disangka, gagasannya ini disambut baik oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) yang kemudian memutuskan untuk mendukung penuh proyek tersebut sehingga didirikan ISTAC (Hasanah, 2017).

Secara historis, pemikiran Al-Attas diawali dari dunia metafisis, kemudian beranjak ke dunia kosmologis dan diakhiri dengan dunia psikologis. Pada dasarnya, pemikiran Al-Attas didorong oleh keprihatinannya terhadap jebakan-jebakan makna istilah-istilah ilmiah Islam yang diboncengi upaya doktrinasi kebaratan, penyebaran dan pemasukan hal-hal gaib, serta sekularisasi. Dewesternisasi dan Islamisasi ilmu pengetahuan kemudian dilakukan sebagai penawar dalam upaya westernisasi, sebagai pondasi utama dalam membangun paradigma pemikiran Islam yang kontemporer (Irawan, 2019).

Tidak hanya itu, Al-Attas menganggap peradaban Barat akan menghasilkan dualisme. Selain itu, Barat juga telah merumuskan pandangan terhadap kebenaran dan realitas yang tidak didasarkan pada ilmu wahyu dan dasar keyakinan agama melainkan berdasarkan tradisi budaya (Huringiin & Azfathir, 2018). Al-Attas mengemukakan bahwa Islamisasi merupakan upaya pembebasan manusia dari belenggu pemahaman sekuler yang terkurung dalam tradisi magis dan mitologis yang bertentangan dengan Islam. Islamisasi adalah proses pengembalian jati diri Islam pada segala aspek kehidupan, tidak tergiur pada istilah barat yang sedari awal sudah diakuinya (Syamsul, 2018).

Berikut merupakan langkah Islamisasi menurut Al-Attas (Majid, 2018).

1. Mereduksi hal-hal yang berkaitan erat dengan elemen kebaratan. Dimana kondisi seperti inilah yang semakin mendorong gencarnya kebiasaan terhadap peradaban barat. Beberapa elemen tersebut adalah: (a) akal digunakan menjadi salah satu penggerak utama dalam membimbing kehidupan manusia, (b) keberpihakan terhadap 2 pemahaman, yaitu realitas dan kebenaran, (c) mengedepankan pemahaman sekuler, dan (d) adanya fanatisme terhadap doktrin kemanusiaan.
2. Menerapkan dan memasukkan unsur serta konsep keislaman, sebagai upaya penghapusan segala bentuk unsur kebaratan. Beberapa konsep tersebut adalah: (a) segala konsep yang berkaitan penuh dengan keagamaan, (b) konsep hakikat jati diri sebagai manusia, (c) konsep mengenai ilmu, (d) konsep pada kearifan sebagai manusia, (e) konsep berperilaku adil, (f) konsep perilaku yang berasaskan kebenaran, dan (g) konsep universitas.

Berdasarkan pemikiran tersebut, upaya Islamisasi ilmu pengetahuan dilakukan dalam 2 tahapan penting, yaitu mereduksi segala unsur peradaban barat, yang merupakan cikal bakal dari pemahaman westernisasi terhadap segala bentuk ilmu pengetahuan yang ada. Kedua adalah membangun dan memasukkan kembali unsur keislaman sebagai penawar dari unsur kebaratan yang berhasil mendoktrin pemahaman konsep ilmu pengetahuan. Sebelum langkah tersebut diterapkan, perlu adanya langkah pra islamisasi ilmu pengetahuan. Hal ini dilakukan dengan Islamisasi bahasa yang realitanya adalah wujud al-Qur'an. Islamisasi bahasa ini perlu dilakukan karena terdapat keterkaitan kuat antara pemikiran, bahasa, dan rasionalitas terhadap hakikat manusia itu sendiri. Secara mendalam, bahasa mengandung berbagai istilah, yang mana perlu diterjemahkan dan dipahami oleh akal manusia. Melalui hal tersebut, maka akan terkonsep dengan sendirinya dalam pikiran manusia tentang proses Islamisasi terhadap pemikiran serta nalar yang digunakan (Majid, 2018).

B. Pemikiran Bassam Tibi Mengenai Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas

Bassam Tibi lahir pada 4 April 1944 di kota Damaskus dari keluarga bangsawan Bani Al-Tibi. Tibi menempuh pendidikan di Damaskus yang menerapkan gaya Islam dan menyelesaikan SMA di Perancis pada tahun 1962. Kemudian Tibi melanjutkan studinya di Jerman untuk pendidikan akademik. Setelah belajar bahasa Jerman di Goethe Institute sebagai bahasa asing ketiga (setelah bahasa Inggris dan Perancis), Tibi memperoleh Abitur Jerman pada tahun 1964 dan kemudian Tibi memfokuskan dirinya pada sebuah pendidikan akademis dalam filsafat, ilmu sosial, dan sejarah di Universitas Frankfurt pada tahun 1965-1971 di bawah pengaruh guru akademik Max Horkheimer dan Theodor Adorno. Pada tahun 1973, Bassam Tibi mulai berprofesi menjadi Profesor Hubungan Internasional di Universitas Goettingen, Jerman dan pensiun pada Oktober 2009. Pada tahun tersebut Tibi juga diangkat oleh Yale University sebagai *research senior partner*. Berhubungan dengan

itu, Tibi memfokuskan karirnya sebagai *Senior Resnick Fellow* untuk Studi Anti Semitisme di Center of Advanced Holocaust Studi pada AS Holocaust Memorial Museum, Washington DC tahun 2010. Selain itu, pada tahun 1989-1993, Tibi tergabung dalam anggota “*The Fundamentalism Project*” yang berasal dari akademi seni dan ilmu pengetahuan Amerika Serikat. Tibi juga termasuk dalam *co-author* dari lima volume proyek fundamentalisme tersebut pada University of Chicago Press (Nasiruddin, 2017).

Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan berhasil membuat kaum muslim untuk beroptimis dalam bangkitnya kembali peradaban Islam di era modern. Dalam wujudnya diharapkan dengan adanya Islamisasi ilmu pengetahuan menjadi *renaissance* pada peradaban Islam. Faktanya, Islamisasi ilmu pengetahuan tidak didukung oleh seluruh kalangan umat Islam. Umat Islam terbagi atas kalangan yang kurang sependapat dan kalangan yang menentang ide Islamisasi ilmu pengetahuan. Kalangan yang kurang sependapat dengan gagasan tersebut berlandaskan pada alasan yang menyatakan bahwa gerakan Islamisasi tersebut hanya sebuah pelampiasan atau *euphoria* sesaat sebagai pengobat “sakit hati” dan *inferiority complex* atau keadaan terpuruk yang disebabkan oleh adanya ketertinggalan peradaban Barat yang sangat jauh. Sehingga, gerakan Islamisasi tersebut hanya akan menjadi gerakan yang sia-sia dengan banyak membuang waktu serta tenaga lalu di kemudian menjadi gerakan yang lenyap. Mereka beranggapan dan meyakini bahwa semua ilmu itu Islami karena bersumber dari Allah SWT. Sehingga mereka ragu-ragu akan pelabelan Islam atau bukan Islam pada semua Ilmu. Tibi adalah salah satu tokoh yang termasuk dalam kalangan yang kurang sependapat dengan adanya gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut (Salafudin, 2013).

Tibi berpemikiran bahwa urgensi mewujudkan keserasian Islam dan sekulerisme perlu dilaksanakan. Tibi juga berpendapat bahwa Islamisasi adalah salah satu bentuk pribumisasi yang berhubungan dengan strategi kebudayaan fundamentalisme Islam secara menyeluruh. Islamisasi disebut sebagai penegasan ilmu pengetahuan lokal yang lebih mendalam untuk menghadapi ilmu pengetahuan umum dan penguasaan kebudayaan yang terkait dengan dewesternisasi. Tibi adalah salah satu pemikir Islam yang mengkritik kecenderungan kelompok yang melakukan politisasi agama. Tibi berpendapat bahwa Islam adalah keyakinan sedangkan Islamisme disebut politik keagamaan yang mana keduanya memiliki makna dan perspektif berbeda. Menurutnya, Islamisme bukan bagian dari Islam melainkan disebut sebagai penjelasan yang bersangkutan dengan politik atas Islam. Islamisme tidak sesederhana tentang masalah politik, dibuktikan dengan dasar dari Islamisme yang tidak menjadikan Islam sebagai keyakinan, namun penerapan ideologis atas agama pada ranah politik. Tibi mengaitkannya lebih jauh dengan politik yang diagamaisasikan kemudian ditandai sebagai contoh populer dari *global phenomenon of religious fundamentalism*. *Religionized politics* merupakan bentuk dari

sekelompok masyarakat yang menunjukkan sistem politik yang diyakini sebagai kehendak dari Allah SWT. Tibi menolak gerakan tersebut yang sudah menjalar hampir menyeluruh di kancah dunia. Tibi menetapkan bahwa Islamisme bukan warisan Islam melainkan pandangan teoritis terhadap politik masa kini atas Islam yang berdasar pada penciptaan tradisi. Hal tersebut relevan dengan pernyataan yang terdapat pada buku "*Islam dan Islamism*" yaitu meski Islamisme itu bukan Islam, tapi Islamisme tidaklah berdiri diluar Islam. Tibi menyatakan pendapatnya terhadap ulasan Scott Appleby dalam "*The Ambivalence of the Scared*" mengenai kedudukan agama yang dipolitisasi tidak diperhatikan sebagai perangkap. Menurutnya, solusi masalah tersebut harus bersifat keduniawian agar diterima masyarakat. Tibi berkeinginan supaya Islam yang berkenaan dengan rakyat menjadi pilihan lain dari problematika ide Islamisme (Kholiludin, 2016).

Tibi menyatakan bahwa fundamentalisme merupakan gejala ideologis dari ide *clash of civilizations*. Oleh karena itu, Tibi tidak mencampuradukkan antara Islam sebagai agama dan peradaban dengan Islam sebagai ideologi politik. Tibi juga berpendapat bahwa Islam merupakan sistem budaya yang perlu ditelaah proses politisasi sistem budaya tersebut untuk perubahan sosial. Begitu pula dengan pentingnya mengamati proses ideologi politik yang berdasar dari sistem budaya (Islam) menggunakan pendekatan gerakan fundamentalis atau menegakkan kembali ajaran terdahulu dengan cara anarkis serta menggunakan nama Islam (Nasiruddin, 2017).

KESIMPULAN

Penelitian ini bertujuan untuk mengelaborasi perbedaan pandangan Islamisasi sains antara Syed Naquib Al-Attas dan Bassam Tibi. Al-Attas menyatakan bahwa Islamisasi berasal dari Tuhan dan tidak menutup kemungkinan bisa dicari dari selain wahyu. Usaha dewesternalisasi merupakan suatu proses kembalinya atau revolusi kepada makna-makna orisinal. Dalam disiplin ilmu dan perbandingan agama, Al-Attas telah memberikan sumbangan yang berharga dengan menekankan perbedaan teologis yang fundamental antara Islam dan agama-agama lain dengan tetap mengakui kesamaan-kesamaan etika tertentu yang dalam ditegakkan dengan toleransi, keharmonian global, dan komunikasi. Sedangkan Tibi menolak adanya Islamisasi karena beranggapan bahwa proyek Islamisasi hanya suatu bentuk politisasi agama. Bagaimanapun perbedaan antara keduanya, menurut Al-Kindi melalui teori kebenarannya, bahwa sains adalah suatu pengetahuan yang benar (*knowledge of truth*) dan al-Qur'an adalah sumber utama argumen yang meyakinkan dan benar, serta tidak mungkin bertolak belakang dengan kebenaran yang dihasilkan oleh sains.

DAFTAR PUSTAKA

- Hasan, N. (2014). Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Western Worldview. *Marâji` : Jurnal Ilmu Keislaman*, 1(1), 115–145.
- Hasanah, M. (2017). Pemikiran Pendidikan Islam Modern (Isma'Il Raji Al-Faruqi (1921-1986 M) dan Syed Muhammad Naquif Al-Attas (1931)). *Tarbiyah (Jurnal Ilmiah Kependidikan)*, 6(1), 85–100.
- Huringiin, N., & Azfathir, H. N. (2018). The Concept of Syed Muhammad Naquib al-Attas on De-Westernization and its Relevancy toward Islamization of Knowledge. *Kalimah*, 16(2), 266–284. <https://doi.org/10.21111/klm.v16i2.2867>
- Irawan, D. (2019). Rekonstruksi Islamisasi Sains Sebagai Langkah Awal Islamisasi Ilmu. *Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 10(1), 1–17. <https://doi.org/10.32923/maw.v10i1.781>
- Kholiludin, T. (2016). Islamisme, Pos-Islamisme dan Islam Sipil: Membaca Arah Baru Gerakan Islam. *Iqtisad*, 3(1), 52–64. <https://doi.org/10.31942/iq.v3i1.2460>
- Majid, A. (2018). Islamisasi Ilmu dan Relevansi Sains-Agama dalam Al-Qur'an dan Hadis. *Al-Mu'ashirah*, 15(1), 28–39. <http://dx.doi.org/10.22373/jim.v15i1.5455>
- Mulyadi, M. (2013). Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Serta Pemikiran Dasar Menggabungkannya. *Jurnal Studi Komunikasi dan Media*, 15(1), 128. <https://doi.org/10.31445/jskm.2011.150106>
- Nasiruddin. (2017). Saling Berebut Tuhan; Pandangan Bassam Tibi Tentang Fundamentalisme. *Al-Murabbi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2(2), 257–274.
- Novayani, I. (2017). Islamisasi Ilmu Pengetahuan Menurut Pandangan Syed M. Naquib Al-Attas dan Implikasi Terhadap Lembaga Pendidikan International Institute of Islamic Thought Civilization (ISTAC). *Jurnal Al-Muta'aliyah*, 1(1), 74–89.
- Salafudin. (2013). Islamisasi Ilmu Pengetahuan. *Edukasia Islamika*, 11(2), 194–216.
- Syamsul, R. (2018). Islamisasi Ilmu Pengetahuan Perspektif Ismail Raji Al-Faruqi dan Implikasinya dalam Pendidikan. *Ahsana Media Jurnal Pemikiran, Pendidikan dan Penelitian Ke-Islaman*, 1(1), 1-14.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Strategi Promosi Produk Asuransi Takaful

*(Implementation of Islamic Business Ethics in the Takaful Insurance
Product Promotion Strategy)*

Junia Farma^{1*}, Khairil Umuri²

¹ Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia

² Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia

*Corresponding email: juniafarma@ar-raniry.ac.id

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3268>



ABSTRACT

Kata Kunci:
*Insurance;
Islamic Business
Ethics;
Promotion*

Asuransi Takaful is a company that offers risk insurance services. The company exhibits strict religious compliance in its operation, and does not engage in any prohibited business. However, the strategies used in promoting the products are suspected to violate Islamic business ethics. This study is conducted to examine the implementation of the concept of Islamic business ethics in the promotion strategies at PT Asuransi Takaful of Banda Aceh Branch. This is a field research which uses a descriptive qualitative approach. The finding shows that PT. Asuransi Takaful has implemented tawhīd, ‘adl, ikhtiyār, farḍ, and ihsān in their promotion strategies.

ABSTRAK

Article Info:
Submitted:
18/02/2020
Revised:
11/06/2020
Published:
29/06/2020

Asuransi Takaful merupakan perusahaan yang bergerak di bidang jasa pertanggungans risiko. Walaupun dalam operasionalnya, perusahaan tidak berhubungan dengan kegiatan bisnis yang diharamkan. Namun demikian terkadang strategi yang digunakan dalam mempromosikan produk bisa saja melanggar prinsip-prinsip etika bisnis Islam. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana penerapan konsep etika bisnis Islam dalam strategi promosi produk asuransi Takaful Cabang Banda Aceh. Penelitian ini merupakan jenis penelitian lapangan dengan menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa strategi promosi pada PT Asuransi Takaful sudah menerapkan prinsip-prinsip etika bisnis Islam, seperti prinsip tawhīd, ‘adl, ikhtiyār, farḍ, dan ihsān.

PENDAHULUAN

PT. Asuransi Takaful Cabang Banda Aceh merupakan pengembangan bisnis Asuransi Takaful di Indonesia yang bergerak di bidang jasa penjaminan atau pertanggungans risiko, seperti kerugian, kerusakan atau kehilangan. Dengan kata lain, pihak tertanggung mengikat perjanjian dengan pihak penanggung atas harta (barang) atau jiwanya, dengan cara bagi hasil (*profit and loss sharing*) sesuai kesepakatan kedua belah pihak (Suhendi & Yusup, 2005).

Secara umum, strategi promosi yang dilakukan oleh perusahaan asuransi dalam mempengaruhi keputusan pembelian dari calon peserta asuransi, yaitu *advertising*, *personal selling*, *sales promotion*, dan *publicity* (Kotler & Armstrong, 2004). Namun, dalam strategi promosi tersebut rawan terjadinya pelanggaran dan kekeliruan, seperti penggunaan klaim superlatif yang tidak dapat dipertanggung jawabkan atau produk yang ditawarkan tidak sesuai dengan kenyataan. Selain itu, iklan-iklan yang ditayangkan melalui berbagai media, terkesan bahwa iklan tersebut lebih mengedepankan sisi bisnis dan keuntungan investasi yang bersifat duniawi, tanpa banyak menekankan nilai-nilai ibadah atau keuntungan yang bersifat ukhrawi.

Oleh karena itu, model promosi tersebut, hampir sama dengan salah satu bentuk promosi yang dilakukan pada zaman Nabi SAW, yaitu *najashi* (promosi palsu). Model ini merupakan taktik perusahaan untuk melariskan produk dagangannya dengan melakukan promosi yang berlebih-lebihan agar orang lain menjadi terkesan dan tertarik untuk membeli (Sula, 2004).

Ditinjau dari konsep etika bisnis Islam dalam bidang promosi, seorang pemasar dilarang melakukan promosi dengan cara berlebih-lebihan, hingga sampai pada tingkat kebohongan agar dapat mempengaruhi konsumen, karena hal itu akan mengurangi nilai keberkahannya (Sula, 2004). Seorang pemasar harus menerapkan prinsip-prinsip etika bisnis Islam dalam proses kerjanya agar semua hasil yang diperoleh perusahaan tetap halal, seperti prinsip kesatuan (*tawhīd*), keseimbangan (*'adl*), kehendak bebas (*ikhtiyār*), tanggung jawab (*fard*), dan kebaikan (*ihsān*). Adapun nilai-nilai yang muncul dari prinsip tersebut, di antaranya tidak berbohong dalam mempromosikan produk, menepati janji (kontrak), menjelaskan secara rinci keunggulan dari produk yang ditawarkan tanpa melebih-lebihkannya, dan tidak boleh ada unsur paksaan maupun unsur penipuan (Qardhawi, 1997).

Pemilihan PT. Asuransi Takaful Cabang Banda Aceh sebagai objek penelitian dikarenakan perusahaan ini termasuk perusahaan asuransi pertama “murni syariah” di Banda Aceh. Maka sepatutnya semua kegiatan operasional dan proses *marketing* pada perusahaan tersebut tidak boleh bertentangan dengan etika bisnis Islam, termasuk dalam kegiatan promosi. Oleh karena itu, hal ini perlu dikaji agar dapat dijadikan *framework* atau model bagi perusahaan lain yang ingin menerapkan etika bisnis dalam strategi promosinya.

Sejauh pengamatan penulis, beberapa studi tentang promosi pada Asuransi Takaful telah dilakukan. Fayshal & Medyawati (2013) menitikberatkan pembahasan pada strategi *marketing mix*, yaitu *product*, *price*, *promotion*, dan *place*. Imran (2009) membahas tentang STP (*Segmentation*, *Targeting*, dan *Positioning*) produk Takaful Ukhawah dan strategi promosi yang dilakukan dalam memasarkan produk tersebut. Kesuma (2012) mendiskusikan tentang kriteria periklanan dalam Islam. Namun demikian, penelitian-penelitian tersebut tidak membahas tentang implementasi etika bisnis Islam dalam strategi promosi produk asuransi Takaful. Berdasarkan penjelasan

tersebut, maka penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bentuk dan strategi promosi yang dilakukan oleh PT. Asuransi Takaful Cabang Banda Aceh yang dikaitkan dengan konsep etika bisnis Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang berupa penelitian lapangan (*field research*) yang berusaha memberikan uraian sistematis yang berhubungan dengan objek penelitian. Subjek penelitian ini adalah *branch manager* dan *sales agency development officer* PT. Asuransi Takaful Cabang Banda Aceh. Penelitian ini menggunakan data primer dan sekunder, dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, survei, dan dokumentasi. Setelah data diperoleh, dilakukan uji keabsahan data melalui triangulasi, yang terdiri dari reduksi data, penyajian data, dan verifikasi (penarikan kesimpulan).

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Konsep Etika Bisnis Islam

Etika berasal dari bahasa Yunani, *ethos* yang artinya kebiasaan atau karakter. Etika juga diartikan *the distinguishing character, sentiment, moral nature or guiding beliefs of a person, group or institution* (Badroen, 2006). Menurut Bertens (1999), etika mempunyai tiga pengertian. *Pertama*, nilai atau norma yang dijadikan pegangan dalam mengatur tingkah laku seseorang atau kelompok. *Kedua*, asas (nilai moral) atau kode etik. *Ketiga*, ilmu yang membahas baik buruknya perilaku seseorang. Dalam al-Quran, (Muhammad, 2004) mengungkapkan bahwa istilah yang berhubungan dengan etika adalah *akhlaq* (tabiat). Selain itu, etika juga dikaitkan dengan kebaikan, seperti *khayr* (kebaikan), *birr* (kebajikan), *qist* (kesamaan), dan lain-lain. Oleh karena itu, etika dipandang sebagai apa yang baik dan apa yang buruk, serta berkaitan dengan hak dan kewajiban moral (*akhlāq*).

Adapun kata bisnis berarti usaha dagang (komersial). Dengan kata lain, bisnis berarti kegiatan manusia menyangkut produksi, menjual dan membeli barang atau jasa untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Selain itu, dalam al-Quran juga terdapat istilah bisnis, seperti *al-tijārah* yang bermakna berdagang atau berniaga.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa etika bisnis adalah sekumpulan nilai baik, buruk atau benar, salah dalam dunia bisnis yang didasarkan prinsip-prinsip moralitas (Badroen, 2006). Adapun etika bisnis Islam, yaitu nilai tentang baik atau buruk, benar atau salah, halal atau haram dalam dunia bisnis yang didasarkan pada prinsip moralitas yang sesuai syariah (Amalia, 2013). Dengan kata lain, etika bisnis Islam mempelajari perilaku seseorang atau organisasi dalam melakukan usaha yang sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam (Aziz, 2013). Oleh karena itu, etika bisnis Islam termasuk tuntutan dalam aktivitas bisnis yang bersumber dari nilai-nilai al-Qur'an (Syafudin dkk., 2018).

Dalam konsep etika bisnis Islam, terdapat aksioma dasar yang dikemukakan oleh sarjana muslim. Prinsip-prinsip ini dijadikan rujukan bagi *moral awareness* para pengusaha muslim dalam menentukan nilai-nilai yang akan dianut dalam aktivitas bisnis (Atika, 2016). Menurut Beekun (1997), prinsip-prinsip etika bisnis Islam terdiri dari kesatuan (*tawhīd*), keseimbangan (*‘adl*), kehendak bebas (*ikhtiyār*), tanggung jawab (*fard*), dan kebaikan (*ihsān*).

Pertama, prinsip kesatuan (*tawhīd*) berarti adanya kepercayaan secara total dan murni terhadap keesaan Tuhan, sebagai wujud penyerahan diri manusia secara penuh tanpa syarat dihadapan Tuhan (Naqvi, 2003). Dengan demikian, konsep keesaan akan memiliki pengaruh yang paling mendalam terhadap diri seorang muslim (Djakfar, 2008). Kedua, prinsip keseimbangan (*‘adl*) berarti keseimbangan hidup di dunia dan akhirat. Selain itu, keseimbangan juga merupakan kesetaraan dan kesamaan dalam hak dan kewajiban masing-masing individu yang melakukan usaha demi keadilan bersama (Badroen, 2006). *Ketiga*, prinsip kehendak bebas (*ikhtiyār*) dimaksudkan bahwa manusia dianugerahi kehendak bebas dalam menjalankan kehidupannya. Atas dasar ini, setiap manusia mempunyai kebebasan dalam berbisnis atau membuat suatu perjanjian. Sebagai seorang muslim yang percaya pada kehendak Allah, pastinya akan menepati janji yang telah dibuatnya. Dengan demikian, kebebasan kehendak berhubungan dengan kesatuan dan keseimbangan (Beekun, 1997).

Keempat, prinsip tanggung jawab (*fard*) erat kaitannya dengan prinsip kehendak bebas, di mana dalam menetapkan batasan mengenai apa yang bebas dilakukannya, maka ia bertanggung jawab atas perbuatannya (Naqvi, 2003). Menurut Djakfar (2008), manusia dalam Islam memiliki tanggung jawab terhadap Tuhan, diri sendiri dan orang lain. *Kelima*, prinsip kebajikan (*ihsān*) diartikan sebagai perbuatan baik yang dilakukan untuk orang lain tanpa adanya kewajiban dalam melakukan perbuatan tersebut. *Ihsān* juga diekspresikan dalam bentuk perilaku, seperti kesopanan dan kesantunan, pemaaf, mempermudah kesulitan yang dialami orang lain (Badroen, 2006). Dengan demikian, aksioma dasar menunjukkan suatu bangunan bisnis yang ideal jika dibangun oleh kelima prinsip tersebut. Oleh karena itu, prinsip-prinsip tersebut dapat menjadi tolak ukur dalam membangun suatu bisnis secara Islami.

B. Strategi Promosi

Promosi merupakan informasi satu arah yang dibuat dengan tujuan mempengaruhi seseorang atau lembaga untuk menciptakan pertukaran dalam pemasaran (Wanita, 2016). Adapun strategi promosi merupakan kegiatan yang direncanakan oleh perusahaan dengan menggunakan berbagai variabel promosi sebagai alat untuk membujuk konsumen agar mau membeli produk perusahaan. Variabel promosi biasa disebut dengan bauran promosi (*promotional mix*), terdiri

dari *advertising* (periklanan), *personal selling* (penjualan tatap muka), *sales promotion* (promosi penjualan), dan *publicity* (publisitas) (Hidayat & Anwar, 2019).

Pertama, *advertising* adalah penyajian suatu gagasan, barang/jasa yang dibayarkan oleh sponsor tertentu (Machfoed, 2010). Periklanan dapat berupa gambar, tayangan atau kata-kata, baik dalam bentuk brosur, koran, TV, dan lain-lain (Azizah, 2013). *Kedua*, *personal selling* adalah penyajian oleh seorang marketer perusahaan kepada konsumen secara langsung. *Personal selling* ini menyediakan umpan balik segera yang membantu penjual untuk menyesuaikan diri. Bentuk kegiatan *personal selling* dapat berupa presentasi penjualan secara perorangan atau pemasaran jarak jauh (Yusanto & Widjajakusuma, 2006).

Ketiga, *sales promotion* adalah insentif dalam jangka pendek yang bertujuan mendorong tingkat penjualan suatu produk. Strategi penjualan ini meliputi berbagai sarana seperti hadiah, diskon, kupon, contoh gratis, program mitra kerja, dan sejenisnya (Machfoed, 2010). *Keempat*, *publicity* merupakan pembinaan hubungan baik dengan suatu kelompok atau lembaga sehingga membentuk *image* perusahaan yang positif. Publisitas dapat mencakup bakti sosial atau kegiatan lainnya yang ditayangkan di berbagai media, atau laporan tahunan dan pidato karyawan (Yusanto & Widjajakusuma, 2006).

Adapun konsep promosi dalam Islam, dapat dilihat dari cara Rasulullah mempromosikan barang dagangannya kepada orang lain. Suatu ketika, Rasulullah pernah melewati seorang penjual yang sedang menawarkan dagangannya berupa pakaian. Penjual itu tinggi, sedangkan pakaian (baju) yang ditawarkan pendek. Rasulullah menyuruh orang tersebut duduk, karena menawarkan dengan duduk itu lebih mudah mendatangkan rezeki. Oleh karena itu, Rasulullah mengingatkan kepada penjual tentang pentingnya konteks atau cara dalam melakukan penjualan. Seorang penjual harus mempromosikan barang dagangannya dengan cara yang tepat, sehingga menarik minat calon pembeli (Rivai, 2012). Di samping itu, Rasulullah juga menekankan agar tidak melakukan sumpah palsu. Dalam muamalah, promosi palsu biasa disebut dengan *najashi*. Hamzah Ya'qub sebagaimana dikutip oleh Sula (2004) mengatakan bahwa perbuatan yang termasuk kategori *najashi*, salah satunya memuji-muji barang dagangannya sendiri agar laku terjual.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat diklasifikasikan berbagai bentuk promosi dewasa ini yang dilarang oleh Rasulullah, yaitu: (i) penawaran dan pengakuan fiktif, (ii) iklan yang tidak sesuai dengan kenyataan, dan (iii) eksploitasi wanita (Fauzan, 2006). Adapun konsep promosi yang dibenarkan dalam Islam adalah promosi yang dilakukan secara jujur sesuai dengan kondisi produk yang dijual. Oleh karena itu, berbicara tentang promosi tentu harus dibedakan antara promosi yang benar dan jujur dengan promosi yang berlebih-lebihan (bohong). Apabila promosi itu palsu dan dusta, maka itu dimasukkan dalam kategori *najashi*. Adapun promosi yang

yang jujur dan benar, tidaklah termasuk *najashi*, dan dapat diartikan sebagai pemberian informasi (publikasi) mengenai keadaan barang yang sebenarnya.

C. Implementasi Konsep Etika Bisnis Islam dalam Promosi Asuransi Takaful

Berdasarkan hasil pengamatan penulis dan wawancara dengan *branch manager* PT. Asuransi Takaful Umum Cabang Banda Aceh bahwa strategi yang dilakukan oleh perusahaan dalam mempromosikan produknya kepada masyarakat dilakukan dengan beberapa cara. Diantaranya adalah (i) *advertising*, melalui brosur, media internet dan media interaktif lainnya, (ii) *personal selling*, melalui agen pemasaran dengan pendekatan *direct selling*, *mail order*, atau *telephone selling*, (iii) *sales promotion*, melalui *discount/premi rendah* dan program mitra kerja, dan (iv) *publicity*, melalui berita di berbagai media dan program bantuan sosial. Berposisi sebagai perusahaan asuransi syariah pertama di Indonesia, sudah sepatutnya Asuransi Takaful menerapkan etika bisnis Islam dalam kegiatan usahanya, termasuk dalam promosi.

Adapun implementasi prinsip *tawhid* dapat dilihat dari adanya pencantuman ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Seperti pada *advertising* melalui media internet, pihak perusahaan banyak mencantumkan ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Saw. yang bertujuan untuk mengingatkan masyarakat kepada Allah Swt. Hal ini sesuai dengan prinsip *tawhid* dalam etika bisnis Islam, yang menekankan pentingnya nilai-nilai religius (ibadah) dalam aktivitas yang dilakukan, termasuk dalam promosi. Selain itu, dalam kegiatan promosi, baik melalui *advertising* maupun *personal selling* memperlihatkan penampilan yang Islami (menutup aurat), tanpa adanya unsur eksploitasi wanita dalam rangka melariskan produk. Hal ini juga sesuai nilai etika bisnis Islam yang tidak boleh menampakkan fisik wanita sebagai daya tarik, kecuali dengan pakaian yang rapi dan menutup aurat.

Di samping itu, dalam melakukan kegiatan *personal selling*, agen juga meniatkannya untuk ibadah kepada Allah, serta menghargai waktu-waktu ibadah (shalat) dan menghentikan aktivitasnya ketika masuk waktu tersebut. Hal ini sesuai dengan nilai-nilai etika bisnis Islam yang memerintahkan seorang Muslim untuk selalu mengingat Allah, bahkan dalam suasana mereka sedang sibuk dengan aktivitasnya.

Prinsip keseimbangan (*'adl*) juga diterapkan dalam kegiatan promosi di PT Asuransi Takaful, di antaranya mengingatkan orang ramai (masyarakat) tentang hukum-hukum syariah, seperti bahaya riba. Selain itu, dalam bahasa iklan atau informasi yang diberikan tidak bersifat mencela dan tidak mengandung unsur fitnah. Dengan kata lain, perusahaan tidak menjelek-jelekkan produk perusahaan lain dalam kegiatan promosi tersebut. Hal ini sesuai dengan nilai-nilai etika Islam yang melarang mencela atau *ghībah*. Sebagaimana firman Allah dalam al-Quran surat *Al-Hujurāt* ayat 12.

“...Dan janganlah sebagian dari kamu mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang (QS. Al-Hujurat: 12).

Selain itu, prinsip keseimbangan (*‘adl*) yang diterapkan dalam kegiatan *personal selling* dapat dilihat dari cara agen menjelaskan ketentuan premi bagi calon peserta asuransi. Dalam hal ini, agen tidak berani menambah tarif premi untuk peserta asuransi. Dalam mempromosikan produk asuransi syariah, agen tidak hanya mempromosikannya kepada masyarakat muslim, tetapi juga non muslim. Hal ini dilakukan agar manfaat dari produk asuransi tidak hanya dirasakan oleh kalangan muslim saja, tetapi juga dapat dirasakan oleh semua kalangan. Jika dilihat dari kesehariannya, agen juga menunjukkan sikap yang moderat, seperti dalam berpenampilan yang fleksibel namun tanpa mengurangi estetika, sehingga mudah diterima oleh calon peserta asuransi ketika memasarkan produknya.

Begitupun dalam program mitra kerja yang dilakukan oleh perusahaan dalam rangka mempromosikan produk, di mana hak dan kewajiban masing-masing pihak dilaksanakan secara adil, tanpa ada pihak yang dirugikan. Adapun prinsip kehendak bebas (*ikhthiyār*) yang diterapkan oleh pihak perusahaan dapat dilihat dari kebebasan dalam memilih sarana promosi. Dalam hal ini, pihak perusahaan menggunakan berbagai media untuk mempromosikan produknya kepada masyarakat. Seperti pada *advertising* menggunakan brosur atau internet dengan berbagai media interaktif di dalamnya. Pada *personal selling* menggunakan pendekatan *direct selling* atau *face to face*, *mail order* atau *by phone*. Semua pilihan sarana tersebut digunakan untuk memudahkan masyarakat dalam mengenal produk asuransi.

Selain itu, ketika hendak menutup penjualan, agen juga memberikan kebebasan kontrak kepada calon peserta asuransi. Dalam hal ini, agen tidak boleh melakukan paksaan terhadap calon peserta untuk menandatangani atau menyetujui kontrak tersebut. Calon peserta diberi kebebasan untuk memilih dan memutuskan apakah ia jadi melakukan pembelian atau tidak. Hal ini sesuai dengan ajaran Rasulullah yang menawarkan pilihan dalam memasarkan produk (Suyanto, 2008).

Dari Ibnu Umar, ra. dari Rasulullah Saw. bahwasanya beliau bersabda: “Apabila dua orang telah melakukan jual beli, maka tiap-tiap orang dari keduanya boleh khiyār (memilih) selama mereka belum berpisah, dan keduanya masih berkumpul, atau salah satu dari keduanya telah memberi khiyār kepada yang lain, dan keduanya telah melakukan jual beli atas dasar khiyār itu, maka sesungguhnya jual beli itu haruslah dilakukan atas yang demikian. Jika keduanya telah berpisah sesudah melakukan jual beli, sedang yang satu lagi belum meninggalkan (tempat) jual beli. Maka jual beli itu harus berlaku demikian.” (HR. Bukhari).

Selain prinsip-prinsip di atas, dalam kegiatan promosi juga ditekankan prinsip tanggung jawab (*farḍ*). Hal ini dapat dilihat dari informasi yang ditampilkan atau dipublikasikan tidak mengandung unsur kebohongan atau sesuai dengan karakteristik asli dari produk tersebut. Seperti pada brosur, pihak perusahaan memberikan informasi yang benar tentang ketentuan atau persyaratan produk, kategori peserta, nilai manfaat, tarif kontribusi/premi, dan lain-lain.

Promosi agen juga apa adanya dan tidak memberikan janji-janji berlebihan yang dibuat semata-mata untuk menarik perhatian masyarakat. Agen hanya memberikan jaminan bagi calon peserta bahwa produk yang ditawarkan adalah produk yang bermanfaat bagi calon peserta, baik berupa perlindungan jiwa atau hartanya. Dalam program mitra kerja sebagai upaya mempromosikan produk, pihak perusahaan juga mengedepankan nilai amanah dengan partnernya, seperti dengan perbankan. Dengan sifat amanah tersebut, diharapkan dapat membangun hubungan yang baik sehingga menguntungkan perusahaan di kemudian hari.

Hal tersebut sesuai dengan prinsip *farḍ* dalam etika bisnis Islam yang mengutamakan tanggung jawab terhadap orang lain dengan tidak melakukan kebohongan atau penipuan. Selain itu, Allah Swt. juga menyebutkan sifat orang-orang mukmin yang beruntung adalah yang memelihara amanah.

“Dan orang-orang yang memelihara amanah-amanah dan janji-janjinya.”
(QS. Al-Mu’minūn: 8).

Prinsip terakhir adalah kebajikan (*iḥsān*). Dalam implementasinya dapat dilihat dari pesan yang disampaikan berisi tausiyah atau mengajak orang lain kepada kebaikan, seperti membantu saudara yang terkena musibah. Hal ini sesuai dengan prinsip *iḥsān* yang menganjurkan seseorang untuk melaksanakan perbuatan baik yang dapat memberikan manfaat kepada orang lain. Sebagaimana firman Allah Swt. dalam surat Al-Nahl ayat 97.

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh (kebaikan), baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.” (QS. Al-Nahl: 97).

Kemudian, dalam kegiatan *personal selling*, di antaranya dapat dilihat dari sikap agen yang ramah terhadap calon peserta. Sehingga pendekatan yang dilakukan menunjukkan kesan yang baik. Dalam hal penanganan keberatan dari calon peserta, agen juga bersikap melayani dan berusaha menjelaskan kepada calon peserta tentang keberatan tersebut. Selain itu, untuk menjaga loyalitas para peserta dan mempererat tali persaudaraan di antara mereka, pihak perusahaan akan melakukan komunikasi atau silaturahmi. Hal ini sesuai dengan tujuan penjualan itu sendiri, di mana pihak

perusahaan tidak hanya berpikir jangka pendek, tetapi juga jangka panjang. Oleh karena itu, pihak perusahaan menjaga hubungan baik dengan para peserta.

Dalam *sales promotion*, prinsip *ihsān* tergambar dari perilaku baik dan simpatik terhadap orang lain. Karena tujuan utama PT Asuransi Takaful tidak hanya untuk kepentingan bisnis, tetapi ada kepentingan lain yakni terciptanya kedekatan secara emotional antara perusahaan dengan pihak lain. Dengan adanya tujuan tersebut, diharapkan mereka akan *respect* terhadap produk yang di tawarkan. Oleh karena itu, PT Asuransi Takaful lebih menekankan kedekatan emotional dengan masyarakat.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa dalam strategi promosi produk PT Asuransi Takaful telah menerapkan prinsip-prinsip etika bisnis Islam, yaitu prinsip *tawhid*, *'adl*, *ikhthiyār*, *fard* dan *ihsān*. Secara ringkas, implementasi prinsip-prinsip etika bisnis Islam dalam kegiatan promosi produk dapat dilihat pada [Gambar 1](#).



Gambar 1. Etika Bisnis Islam Dalam Promosi Asuransi Takaful

KESIMPULAN

Strategi promosi yang dilakukan PT. Asuransi Takaful telah dirancang dengan baik dan sesuai dengan prinsip-prinsip etika bisnis Islam, yaitu prinsip *tawhid*, *‘adl*, *ikhtiyār*, *fard*, dan *ihsān*. Walaupun promosi tidak sepenuhnya dapat dijadikan ukuran sebagai faktor keputusan peserta membeli produk asuransi, namun dengan penerapan etika bisnis Islam dalam promosi diyakini mampu membawa dampak positif bagi perusahaan di kemudian hari, terutama mengundang calon peserta untuk mengambil produk asuransi.

Adapun rekomendasi kepada pihak perusahaan Asuransi Takaful dalam rangka mengoptimalkan strategi promosi, hendaknya strategi tersebut lebih diperluas lagi, agar produk-produk Asuransi Takaful Umum lebih dikenal oleh masyarakat. Misalnya, memperbanyak promosi melalui media elektronik (televisi dan radio) dan media massa (koran dan majalah). Selain itu, perusahaan diharapkan dapat melebarkan sayapnya dan memperluas jaringan pasar melalui kerjasama dengan berbagai pihak dan instansi ataupun lembaga organisasi yang menjadi mitra perusahaan. Untuk penelitian selanjutnya juga dapat meneliti dengan menggunakan metode kuantitatif, terutama terkait implikasi dari penerapan konsep etika bisnis Islam terhadap pencapaian tujuan/target perusahaan, seperti kepuasan atau loyalitas peserta, dan lain-lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Amalia, F. (2013). Etika Bisnis Islam: Konsep dan Implementasi pada Pelaku Usaha Kecil. *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah*, 6(1), 116-125. <https://doi.org/10.15408/aiq.v6i1.1373>
- Atika, J. (2016). Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Pemasaran. *Al-Masharif Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman*, 4(1), 160-173.
- Aziz, A. (2013). *Etika Bisnis Perspektif Islam*. Bandung: Alfabeta.
- Azizah, M. (2013). Etika Perilaku Periklanan dalam Bisnis Islam. *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia*, 3(1), 37-48.
- Badroen, F. (2006). *Etika Bisnis dalam Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Beekun, R. I. (1997). *Islamic Business Ethics*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought; Amana Pubns.
- Bertens, K. (1999). *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Djakfar M. (2008). *Etika bisnis Islam: Tataran Teoritis dan Praktis*. Malang: UIN-Malang Press.
- Fauzan, F. (2006). *Islamic Business Strategy for Entrepreneurship*. Jakarta: Zikrul Hakim.
- Fayshal, A., & Medyawati, H. (2013). Analisis Strategi Pemasaran Produk Asuransi Jiwa pada Bumi Putera Syariah Cabang Depok. *Jurnal Asuransi dan Manajemen Risiko*, 1(2), 48-58.
- Hidayat, M. A., & Anwar, M. K. (2019). Bauran Pemasaran pada BMT Mandiri Sejahtera Cabang Kedungpring dalam Prespektif Etika Bisnis Islam. *Jurnal Ekonomi Islam*, 2(2), 86-96.

- Imran, M. (2009). *Analisis Strategi Promosi Produk Takaful Ukhuwah pada PT Asuransi Takaful Umum*. Universitas Indonesia.
- Kesuma, T. M. (2012). Prinsip dan Kriteria Periklanan dari Perspektif Islam. *Share*, 1(1), 59-82.
- Kotler, P., & Armstrong, G. (2004). *Dasar-dasar Pemasaran*, terj. Alexander Sindoro. Jakarta: Prenhallindo.
- Machfoed, M. (2010). *Komunikasi Pemasaran Modern*. Yogyakarta: Cakra Ilmu.
- Muhammad. (2004). *Etika Bisnis Islam*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN.
- Naqvi, S. N. (2003). *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wanita, N. (2016). Bauran Promosi (*Promotion Mix*) Konvensional dalam Perspektif Etika Bisnis Islam. *Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum*, 10(1), 27-50.
- Qardhawi, Y. (1997). *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam..* Jakarta: Rabbani Press.
- Rivai, V. (2012). *Islamic Marketing*. Jakarta: Gramedia.
- Suyanto. (2008). *Muhammad Business Strategy and Ethics: Etika dan Strategi Bisnis Nabi Muhammad Saw*. Yogyakarta: Andi.
- Sula, M. S. (2004). *Asuransi Syariah (Life and General)*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Suhendi, H., & Yusup, D. K. (2005). *Asuransi Takaful: dari Teori ke Praktis*. Bandung: Mimbar Pustaka Bandung.
- Syafrudin, Ali, A. D., & Subakti, T. (2018). Pemasaran Produk Distributor Outlet dalam Tinjauan Etika Bisnis Islam. *Al-Mustashfa: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Islam*, 3(2), 223-236.
- Yusanto, M. I., & Widjajakusuma, M. K. (2006). *Menggagas Bisnis Islam*. Cet. Ke-6. Jakarta: Gema Insani.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam dan Gerakan Pemikiran: Islam Madzhab Ciputat dan Himpunan Mahasiswa Islam

*(The Development of Islamic Scientific Traditions and Thought
Movements: Ciputat Islamic Schools and the Islamic Student Association)*

Samudra Eka Cipta^{1*}, Taufan Sopyan Riyadi¹

¹ Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung, Indonesia

*Corresponding email: samudra.eka@student.upi.edu

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3448>



ABSTRACT

Kata Kunci:
*Islam; Islamic
Student
Association;
Thought
Movement;
Ciputat Islamic
School; Scientific
Traditions*

The 1980s is an important part of Indonesia's history of Islamic Student Movement. It is known as a period that marked the beginning of the rise of thought among academics. During this period, IAIN Jakarta became the epicenter of the development of the Islamic thought movement. Many prominent scholars such as Azyumardi Azra, Harun Nasution, Nurcholis Madjid, and other figures were mobilized and they became collectively known as the Ciputat Islamic School. This paper used the method of historical and literature studies. The research concludes that the Ciputat School is not a school or a belief but rather a reforming movement of Islamic thought among Muslim academics which is inseparable from the existence of the Islamic Student Association in the past.

ABSTRAK

Article Info:
*Submitted:
16/04/2020
Revised:
24/05/2020
Published:
29/06/2020*

Periode 1980an menjadi awal penting dalam sejarah Gerakan Mahasiswa Islam di Indonesia. Periode tersebut dikenal sebagai awal kebangkitan pemikiran di kalangan akademisi dan IAIN Jakarta menjadi episentrum dari perkembangan pergerakan pemikiran Islam. Banyak cendekiawan-cendekiawan terkemuka seperti Azyumardi Azra, Harun Nasution, Nurcholis Madjid dan beberapa tokoh lainnya merupakan penggerak hingga dikenal dengan Islam Madzhab Ciputat. Metode yang digunakan adalah penelitian historis dan studi literatur. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Madzhab Ciputat bukanlah sebuah aliran atau kepercayaan melainkan merupakan gerakan pembaharu pemikiran Keislaman di kalangan akademisi muslim yang tidak terpisahkan dengan eksistensi HMI di masa lalu.

PENDAHULUAN

Perkembangan politik selama kurun waktu 1970-1980 seringkali memunculkan gejolak politik membawa pengaruh bagi kalangan akademisi. Kalangan akademisi melakukan pembaharuan pada gagasan sebagai upaya untuk memajukan cara berpikir mereka terkait realitas yang ada. Dalam bidang keislaman mereka kemudian mendirikan

madzhab-madzhab yang berusaha memodernisasikan cara pandang umat Islam dalam memahami ajaran Islam baik secara kontekstual maupun konseptual (Gayatri et al., 2009).

Kebijakan Pemerintah Orde Baru terkait dengan penerapan politik azas tunggal Pancasila telah memberikan warna baru sekaligus tantangan bagi Umat Islam dalam melaksanakan partisipasi umat Islam di dunia politik. Penerapan Azas Tunggal Pancasila disebabkan karena buntut panjang dari kasus yang terjadi di Indonesia mulai dari peristiwa G30 September 1965 hingga peristiwa Woyla dan konflik antara Massa pendukung PPP dengan Golkar menjadikan alasan diterapkannya kebijakan tersebut. Kebijakan ini juga menimbulkan pro dan kontra terhadap pelaksanaannya. Ketua PBNU saat itu, As'ad Syamsul Arifin menanyakan langsung kepada Soeharto terkait bentuk konkret dari pelaksanaan kebijakan tersebut (Makin, 2016). Bahkan dalam internal Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI) terjadi pertentangan dan terpecah menjadi HMI MPO (Majelis Penyelematan Organisasi) dan HMI DIPO yang menjadikan HMI sebagai pola ideologi kekuatan baru. Pemerintah Orde Baru juga menerapkan P4 (Program Penghayatan dan Pengalaman Pancasila) sebagai kekuatan baru dalam upaya deislamisasi pada bidang pendidikan (Khotimah, 2009). Sebagai contoh pengadaan Buku Teks Sejarah Nasional Indonesia yang mana materi yang diajarkannya hanya mengajarkan tentang nasionalisme versi baru dan lebih mementingkan kepentingan Orde Baru dalam historiografi Indonesia hanya sedikit yang memunculkan peran sosok tokoh-tokoh Islam maupun organisasi-organisasi Islam seperti NU, Muhammadiyah, maupun Persis. Bouchier (2014) mengatakan bahwa penerapan P4 pada dasarnya hanya merupakan instruksi pemerintah Orde Baru kepada Pegawai Negeri Sipil yang disesuaikan dengan GBHN (Garis Besar Haluan Negara). Menariknya adalah ketika diberlakukannya P4 merupakan bentuk kebijakan yang mengajarkan cara budaya sopan santun sebagai gambaran budaya Orang Jawa.

IAIN sebagai salah satu institusi pendidikan muslim terbesar saat itu berusaha untuk melakukan pembaharu pemikiran dengan adanya upaya modernisasi pemikiran Islam sebagai buntut atau dampak yang dihasilkan dari kebijakan Masa Orde Baru. Banyak kemudian tokoh-tokoh dari IAIN memperkenalkan gagasan mengenai modernisasi pada bidang pendidikan Islam maupun secara doktrin yang sifatnya kontekstual. Madzhab tersebut dikenal dengan Madzhab Islam Ciputat.

HMI sebagai massa kekuatan politik kampus saat itu menerima Madzhab Ciputat sebagai pusat gerakan kemahasiswaan. HMI menganggap sebagai bentuk kekuatan politik mengingat terjadinya haluan HMI yang lebih mengnginkan pada bidang politik praktis karena dianggap sebagai sesuatu yang menjanjikan ketimbang nilai-nilai tradisi keislaman dan nilai-nilai keilmuan keislaman. Nilai Dasar Perjuangan tentunya memiliki keterkaitan antara HMI dengan Madzhab Ciputat yang saling memiliki keterkaitan satu dengan lainnya yang sama-sama menginginkan cara berpikir yang moderat sebagai upaya untuk menghindari cara berpikir sempit yang akan

berujung pada budaya takfiri (yakni budaya saling mengkafirkan satu dengan lainnya) yang merupakan sesuatu yang tidak diajarkan dalam Islam.

Kerangka teori yang dikembangkan pada penelitian ini yakni: madzhab dan pergerakan. *Pertama*, madzhab secara bahasa *mahalludz dizhab*. Ada juga itu di *Mu'jamul Lughah, Mu'jam fil Musthalahat wal Furuq al-Lughawiyah, Al-Kafawi* namanya. Madzhab dibagi menjadi tiga yakni madzhab sebagai keyakinan, sebagai aturan keislaman, dan sebagai metode. Ketiga pengertian tersebut saling ketergantungan satu sama lainnya. Madzhab sebagai keyakinan adalah madzhab yang diyakini secara menyeluruh termasuk pada doktrin dan tradisi yang dilakukan oleh para imam terdahulu. Madzhab sebagai aturan keislaman menyangkut pada masalah fiqh terkait penginterpretasian kepada suatu ajaran islam. Sedangkan madzhab sebagai metode yakni cara memahami terhadap maksud atau inti ajaran yang disampaikan berdasarkan pada pemahaman imam ([Chambert-Loir, 2011](#)).

Kedua, mengenai pergerakan yang diketahui sebagai pola atau alur dinamis dan berdampak pada masyarakat. Dalam sejarah Indonesia gerakan pemuda sebagai pihak kritis dalam menentang kebijakan pemerintah dari masa ke masa. Diawali dengan masa Kemerdekaan Indonesia yang mana terjadinya perbedaan pandangan antara golongan tua dengan golongan muda. Golongan muda yang kala itu dipimpin oleh Sjahrir menghendaki agar kemerdekaan Indonesia segera untuk dilakukan sedangkan golongan tua hanya menunggu persetujuan Jepang. Di Masa Revolusi Kemerdekaan Indonesia para golongan pemuda mendirikan Tentara Pelajar sebagai kekuatan militer di kalangan anak muda dalam menghadapi Agresi Militer Belanda. Kemudian dilanjut menjelang Masa Orde Baru terjadinya demonstrasi yang dilakukan oleh kaum pemuda dan mahasiswa dalam bentuk TRITURA (Tiga Tuntutan Rakyat). Terakhir di Masa Orde Baru sering terjadinya gejolak politik yang mengakibatkan seluruh pemuda melakukan sebuah gerakan baik secara politik maupun pemikiran. Berbagai peristiwa yang terjadi selama Masa Orde Baru para golongan muda selalu dihadapkan oleh paramiliter sebagai benteng utama Orde Baru. Hampir tidak mungkin para mahasiswa dan golongan muda menembus benteng pertahanan tersebut. Namun perjuangan mahasiswa telah mengalami masa puncaknya hingga Masa Reformasi dimana Mahasiswa berhasil menumbangkan kekuasaan Orde Baru yang telah berjalan hampir tiga dasawarsa ([Ricklefs, 2008](#)).

Beberapa studi telah dilakukan terkait dengan topik ini. [Humaidi \(2010\)](#) mengkaji tentang respon partai-partai politik Islam di Masa Orde Baru terhadap kebijakan Soeharto yang saat itu dianggap sebagai upaya “deislamisasi” melalui kebijakannya. [Sabri \(2014\)](#) mendiskusikan membahas tentang relasi antara Cak Nur sebagai tokoh modernis Islam dengan HMI dalam perkembangan pemikir-pemikir Islam sekaligus kritikan Cak Nur terhadap Islam yang fundamentalis. [Makin \(2016\)](#) membahas tentang perkembangan Ideologi HMI dilihat dari aspek historis dan lebih mengarah pada pembentukan cara berpikir pragmatis.

Studi ini merupakan pengembangan dari studi-studi terdahulu dimana perbedaannya terletak pada relasi-relasi Islam dengan Negara yang sejak masa Orde Baru memberikan tekanan secara politik hingga lahirnya Madzhab Ciputat sebagai kelompok yang mengupayakan perjuangan aspirasi politik melalui pendekatan yang moderat tanpa mengancam stabilitas politik Negara. Selain itu, penelitian ini lebih membahas pada aspek perkembangan pemikiran keislaman sebagai *impact* dari munculnya politik Azas Tunggal Pancasila di masa Orde Baru.

Penelitian ini dikaji berdasarkan keresahan dalam mengkaji mengenai munculnya era keemasan dalam sejarah pemikiran studi keislaman di Indonesia dengan mengkaitkan relevansi keadaan sekarang yang cenderung memiliki kemunduran kedinamikaan berpikir di kalangan akademisi dan cendekiawan Muslim. Akhirnya yang ditekankan pada pergerakan mahasiswa saat ini lebih mengutamakan cara berpikir pragmatis dan praktis tanpa diimbangi dengan hal-hal yang rasional terhadap kemajemukan dan realitas keislaman di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan menggunakan buku, jurnal, dan beberapa sumber internet yang dapat dipertanggungjawabkan. Pendekatan ini diperkuat dengan metode historis untuk melihat perkembangan pembelajaran sejarah di Indonesia dengan melihat peristiwa bersejarah di Indonesia. [Sjamsuddin \(2015\)](#) menyatakan bahwa metode historis diawali dengan tahapan pengumpulan data, kritik atau verifikasi, interpretasi, dan penulisan sejarah sebagai kerangka berpikir dalam suatu penelitian yang sifatnya historis. [Ismaun et al. \(2016\)](#) menyatakan bahwa penelitian sejarah memiliki tahapan mulai dari heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi atau penulisan sejarah. Penggunaan metode historis ditekankan pada periodisasi waktu dikarenakan terdapat penekanan waktu dengan menjelaskan bagaimana proses munculnya gerakan pemikiran Madzhab Ciputat di masa Orde Baru hingga mengalami Masa Kemunduran saat ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Penerapan Politik Azas Tunggal Pancasila Sebagai Tantangan Bagi Umat Islam

Masa Orde Baru dimulai sejak tahun 1967 tiga tahun setelah Gerakan 30 September 1965. Orde Baru telah meninggalkan jejak politik termasuk pada kebijakan yang mewajibkan seluruh organisasi atau paratai politik harus memiliki orientasi ke-Indonesiaan, kebijakan yang dimaksud adalah Kebijakan Azas Tunggal Pancasila. Keputusan penetapan kebijakan Azas Tunggal Pancasila berdasarkan UU. No. 3/1985 yang semua organisasi partai politik harus secara *legowo* menerima keputusan tersebut, jika tidak konsekuensinya harus dibubarkan. Pemerintah Orde Baru segera melakukan berbagai pendekatan dengan pimpinan organisasi muslim seperti NU dan Muhammadiyah untuk memberikan keyakinan tentang penerapan

kebikan tersebut. Menteri Agama Munawir Sjadzali dan Menko Polkam Surono terlibat dalam sosialisasi tersebut. Munawir Sjadzali melakukan sosialisasi saat rapat dengan MUI (Majelis Ulama Indonesia) (Renhoard, 2019).

Menurut Munawir Sjadzali dalam Matanasi (2017) menyatakan bahwa penerapan konsep Azas Tunggal Pancasila sama halnya dengan prinsip demokrasi yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW melalui peristiwa Piagam Madinah. Tentu apa yang ditafsirkan oleh pemerintah Orde Baru merupakan sebagai upaya untuk mendapatkan suara dari kalangan muslim. Banyak organisasi yang mendukung penerapan Azas Tunggal Pancasila namun tidak sedikit yang menolak penerapan tersebut. Seperti yang menimpa organisasi PII (Pelajar Islam Indonesia) pimpinan Delia Noer, Sjarifuddin Prawira Negara, dan A.M. Fatwa menolak dengan keras kebijakan tersebut yang berujung pada dibubarkannya PII.

HMI secara organisasi mendukung penuh kebijakan tersebut akan tetapi diantara kader satu dengan lainnya saling berseteru mengenai arah kelanjutan dari HMI. Tahun 1986 terpecahlah HMI dengan HMI DIPO dan MPO. HMI MPO (Majelis Penyelamatan Organisasi) tetap menjalankan idealismenya sebagai organisasi Islam seperti apa yang dicita-citakan oleh Lafran Pane pendiri HMI. Ketika mengadakan kongres di Padang HMI DIPO memberikan pernyataan bahwa mereka telah menerima Azas Tunggal Pancasila juga karena alasan untuk menyelamatkan HMI dari ancaman pembubaran oleh rezim Orde Baru. Setelah penerimaan azas tunggal itu, HMI yang bemarkas di Jalan Diponegoro sebagai satu-satunya HMI yang diakui oleh negara. HMI MPO menolak keras dengan hasil rapat kongres di Padang terkait penerimaan Azas Tunggal Pancasila maka HMI MPO mendirikan formatur kepengurusan baru dengan menjadikan M. Saleh Khalid sebagai ketua pertama dari MPO (Khotimah, 2009).

Menjelang akhir kekuasaan Orde Baru, Soeharto berusaha untuk menjaga jarak dengan Soedjono Hoemardani selaku mitra dalam hal masalah kejawaen. Kemudian, beberapa hari setelah Soedjono Hoemardani meninggal, Soeharto menunaikan ibadah haji. Kalangan anti terhadap Soeharto mengatakan keberangkatan Soeharto ke Mekkah dalam rangka ibadah haji sebagai permainan politik (Wanandi, 2014). Sepulangnya dari ibadah haji, Soeharto segera melakukan manuver politik baru dengan memanggil seluruh cendekiawan Muslim untuk membentuk ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Soeharto kemudian merestui Habibie menjadi ketua ICMI pertama. Ketika ICMI akan mengadakan simposium pertama pada 28 Desember 1990 di Surabaya, empat hari menjelang acara, aparat keamanan menyoal pembentukan organisasi tersebut. ICMI, menurut Pemda Surabaya harus diwaspadai bahkan selama kegiatan tersebut berlangsung dijaga dengan ketat oleh aparat keamanan. Tapi Abdul Aziz Hosein yang saat itu sebagai penyelenggara acara mengatakan bagaimanapun ICMI akan terbentuk karena presiden sudah menyetujui dan AD/ART-nya sudah disusun.

Lebih dari itu, implikasi dari pemikiran tersebut ternyata telah merubah kebijakan pemerintah Orde Baru terhadap umat Islam tahun 1991. Pemerintah Orde Baru menjelang akhir kekuasaannya agak melunak terhadap resistensi dan kritikan yang dilakukan oleh para cendekiawan muslim, mahasiswa, dan organisasi muslim lainnya. Soeharto telah melakukan banyak perubahan dalam kebijakannya yang semula melarang umat muslim menggunakan 'identitas' kemudian diperbolehkan kembali umat Islam dalam menjalankan aktifitas perpolitikannya Sebagai bentuk akomodatif sebagai kebijakan Orde Baru menjelang akhir kekuasaannya dapat terlihat dalam empat bidang yaitu akomodasi struktural, legislatif, infrastrukural, dan kultural. Dalam bidang struktural, bentuk akomodasi yang paling mencolok adalah direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik generasi baru ke dalam lembaga-lembaga eksekutif (birokrasi) dan legislatif negara. Adapun akomodasi legislatif dapat dilihat dari produk undang-undang atau peraturan yang agak "berpihak" kepada Islam. Sementara akomodasi infrastrukural adalah dibangunnya beberapa bangunan sebagai "proyek keagamaan" dan adanya pengakuan pemerintah terhadap keberadaan Bank Muamalat Indonesia pada tahun 1991. Terakhir, akomodasi kultural dimana para pejabat sudah mulai memakai idiom-idiom Islam dalam acara kenegaraan (Aminudin, 1999; Thaba, 1996).

B. Tonggak Awal Diperkenalkannya Islam Madzhab Ciputat

Pada tahun 1957 Kementerian Agama mendirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Ciputat. Tujuan awal didirikannya ADIA adalah untuk menghasilkan tenaga keagamaan yang nantinya akan dipekerjakan di Kementerian Agama. ADIA kemudian dileburkan menjadi IAIN pada tahun 1960. Peleburan menjadi IAIN membuat status ADIA menjadi PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam) dan sudah tidak terikat dengan kedinasan serta menjadikan IAIN Jakarta sebagai universitas setingkat perguruan tinggi. IAIN Jakarta pada tahun 1963 mendirikan dua fakultas baru, yakni Adab dan Humaniora sebagai upaya untuk mensinkronisasikan antara pendidikan berbasis agama dengan berbasis ilmiah.

Seiring dengan didirikannya fakultas baru di IAIN Jakarta, organisasi keislaman tumbuh subur di dalamnya seperti HMI dan PMII. HMI yang berbasis kemoderatnya sedangkan PMII berbasis keislamannya. Satisman yang saat itu menjadi Menteri Agama pada masa Kabinet Hatta mengungkapkan bahwa lembaga perguruan Islam memiliki peran penting dalam mencetak intelektual muslim sekaligus sebagai upaya kooperatif dalam menjalankan aktifitas politik untuk meraih hati simpatisan umat Islam dalam berpolitik (Madjid et al., 1999).

Selama periode 1960-1970 menjadi awal kemunduran umat Islam seiring dengan gejolak politik yang mempengaruhi suara umat Islam dalam berpolitik juga diberlakukannya Azas Tunggal Pancasila pada Masa Awal Orde Baru. Namun ketika terjadinya demonstrasi besar-besaran yang dilakukan oleh Mahasiswa dengan

tuntutan Tritura yang mana didalamnya terdapat kepentingan Militer dan Orde Baru seluruh mahasiswa dikerahkan termasuk mahasiswa dari IAIN Jakarta untuk melakukan protes terhadap Soekarno. Tidak terkecuali HMI yang ikut terlibat, seperti Akbar Tanjung kala itu dengan terang-terang menentang politik Orde Lama (Firahman, 2010).

Namun secara kelembagaan, kurikulum yang diajarkan di IAIN Jakarta masih sangat dikotomis (hanya pada pembelajaran yang berbasis Agama). Menteri Agama memandang IAIN tidak sesuai dengan apa yang dicita-citakan Hatta dan Satisman. Metode pembelajaran yang diajarkan juga sangat sederhana dengan metode pembelajaran yang sifatnya satu arah. Penggunaan kitab-kitab klasik menjadi referensi utama dalam pembelajaran yang diterapkan. Tahun 1971 Mukti Ali sempat membubarkan IAIN dengan alasan yang telah disebutkan, namun IAIN kembali bangkit dari keterpurukan dan melakukan rombakan secara besar-besaran terutama berkenaan dengan pola pendidikan yang diterapkan. Dari sejak itulah, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta kembali kepada khithah awal berdirinya, dan hingga sekarang Islam yang diajarkannya di Perguruan Tinggi telah membentuk semacam Islam mazhab Ciputat. Perkembangan Mazhab Ciputat telah mengalami masa kejayaan pada tahun 1979-1987 ketika munculnya beberapa intelektual muslim dari kalangan IAIN. Nurcholis Madjid menjadi tokoh utama dalam perkembangan aliran ini (Putra, 2008).

C. Karakteristik Islam Madzhab Ciputat

Islam mazhab Ciputat ingin tetap berada pada karakter Islam yang original sebagaimana yang dijumpai dalam al-Qur'an. Islam yang berpegang teguh pada spirit wahyu al-Qur'an dan al-Sunnah, yaitu tentang ajaran yang mengajarkan spirit keislaman terkait agama, amal, dan sikap. Seluruh komponen apabila dapat dijalankan dengan baik maka akan mencapai titik *mak'rifatullah* (puncak tertinggi pada ketauhidan). Sehingga hal inilah yang menjadi acuan penting bagi apa yang telah dicita-citakan dalam pandangan Islam Madzhab Ciputat (Madjid, 1997). Namun dibutuhkan perkembangan ilmu dan teknologi sebagai pendukung dalam penerapan ajaran tersebut.

Madzhab Ciputat dikenal sebagai ajaran yang menghargai akal sebagai anugerah Tuhan yang harus digunakan secara maksimal, bersikap terbuka (inklusif), moderat, toleran, rasional (mencari makna dan hikmah, serta faktor-faktor yang bisa diterima akal) atas sebuah ajaran atau fenomena sosial, memahami *sunnatullah* sebagai takdir Tuhan yang tidak dapat diubah. Namun dalam waktu bersamaan, manusia diberikan kebebasan untuk berkreasi (berikhtiar) dalam batas-batas *sunnatullah* (takdir) tersebut, dan tidak memilih paham takdir yang membawa akibat sikap fatalistik, *jumud*, beku, pasrah dan menyerah, mengandalkan Tuhan tanpa usaha, sebagaimana yang dijumpai dalam masyarakat Islam tradisional, berbicara

berdasar data (berbasis *research*), menghargai pendapat orang lain, dan memandang mazhab sebagai kumpulan hasil olah pikir (ijtihad) yang tidak pernah final, dan karenanya dapat diperbaharui setiap saat. Karakter berfikir keislaman yang utuh, komprehensif dan integrated dari berbagai sudut pendekatan (*multi approaches*): normatif, teologis, spiritual, moral, sosiologis, antropologis, historis, filosof, kultural, dan sebagainya. Islam yang seperti itulah yang nampaknya dianut oleh Islam mazhab Ciputat, Islam yang menampilkan wajah yang utuh, komprehensif, holistik, dan integratif dari ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah (Bruinessen, 1996).

Prinsip dari ajaran Madzhab Ciputat yakni berusaha untuk mengintegrasikan antara pengetahuan secara agama dan pengetahuan secara duniawi yang sudah mencakup sains dan teknologi. Seyogyanya, kedua unsur tersebut haruslah saling terintegrasi satu sama lain. Islam haruslah dipandang sebagai pedoman hidup tanpa memandang secara kontekstual. Islam mampu dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari dan dijadikan referensi terhadap tindakan yang dilakukan oleh umat terdahulu. Pemanfaatan ilmu pengetahuan juga dipakai dalam memahami, menginterpretasikan, dan mengkritik terhadap berbagai pandangan ulama karena sejatinya para ulama tersebut hanyalah manusia yang tidak luput dari kesalahpahaman. Selama kritik tersebut tidak menyangkut esensi atau isi Al-Quran dan Al-Hadis, kritik dapat dilakukan dengan berbagai macam upaya salah satunya dengan memodernisasikan cara berpikir dalam memahami Islam. Islam sejatinya tidak pernah menyusahkan para pengikutnya namun yang dibikin susah adalah pemikiran atau penafsiran yang salah yang dilakukan oleh beberapa oknum dalam memahami Islam sehingga terjerumus pada pemikiran yang sesat hingga berujung pada tindakan terorisme sebagai pola pemikiran yang salah. Inilah yang menjadi kekhawatiran dan sering terjadi di beberapa kampus apabila tidak dilakukan penyaringan terhadap ajaran yang masuk dan berdampak fatal bagi para mahasiswa. Dimasa awal perkembangan madzhab ini sangat disenangi oleh kalangan muda yang menganggap sebagai bentuk keprogresifan dalam perkembangan pemikiran intelektual muslim di Indonesia (Madjid et al., 1999).

D. Perpaduan Wahyu dan Akal sebagai Titik Tolak Pemikiran Islam Mazhab Ciputat

Islam Mazhab Ciputat merupakan salah satu kelompok pemikiran ilmu keislaman yang cukup berpengaruh di Indonesia. Mazhab Ciputat merupakan kelompok yang dalam perkembangannya mengedepankan perpaduan wahyu dan akal sebagai basis pedoman dalam hidup beragama. Keduanya merupakan unsur yang saling melengkapi dalam Islam .

Manusia merupakan makhluk Allah Swt yang diciptakan berbekal akal pikiran. Akal menjadi faktor pembeda antara manusia dan makhluk lain-Nya. Potensi akal tersebut menjadikan manusia sebagai makhluk yang memiliki kehendak bebas.

Sumber utama ajaran Islam selain dari kitab suci adalah akal manusia (Nasution, 2006). Akal memiliki kedudukan tinggi sehingga Islam menjadi agama yang rasional (Sumitro, Kholish, & Mushoffa, 2014).

Meski demikian akal tidak bekerja sendiri dalam memahami ayat-ayat Allah Swt, baik ayat-ayat yang tersurat maupun ayat-ayat yang tersirat. Para pemikir besar Islam lahir dari proses aktualisasi akal pikiran. Beberapa diantaranya seperti Al-Farabi, Ibn Miskawaih, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Al-Kindi, Ibnu Tufail dan lain-lain, memiliki pandangan yang luas, terbuka dan rasional hingga menghantarkan Islam pada masa keemasan. Namun, di samping itu, kejumudan dalam berpikir, sikap tidak mau menggunakan akal dalam proses beragama menjadi titik awal bagaimana Islam mengalami kemunduran (Nasution, 2014).

Gagasan Nasution tentang perpaduan wahyu dan akal menjadi landasan bagaimana kehidupan keislaman di Indonesia di masa depan dibangun. Menurutnya keislaman yang berkembang di Indonesia cenderung fatalis. Islam di Indonesia menurutnya condong kepada pemikiran asy'ariyah yang lebih kaku dan Nasution lebih sepatutnya terhadap pemikiran rasional mu'tazilah. Pemikiran rasional dan filosofis yang tidak begitu saja menerima dogma keagamaan yang berlaku (Sumitro et al., 2014).

Nasution (2006) mempergunakan akal adalah salah satu dasar dalam beragama Islam. Iman seseorang tidak akan sempurna jika tidak didasarkan pada akal. Ia meyakini potensi akal harus dimanfaatkan untuk mencapai kemajuan umat Islam yang terwujud dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan modern yang berdasar kepada *sunnatullah*, tidak bertentangan dengan Islam. Keduanya bersumber dari Allah. Islam mesti sesuai dengan ilmu pengetahuan, demikian pula sebaliknya. Ia meyakini, Al-Quran sebagai wahyu Allah memandang akal sebagai sesuatu yang sangat penting. Perpaduan tersebut mampu membawa masyarakat menjauh dari kekacauan.

Ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang saat ini tidak lain merupakan hasil daya pikir manusia, suatu fakta yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Akan tetapi pada saat yang bersamaan perkembangan tersebut tidak selamanya membangun dampak positif bagi kehidupan manusia. Kemajuan yang dihasilkan oleh daya pikir manusia justru melahirkan masalah-masalah baru yang mengancam kehidupan. Diciptakannya bermacam bentuk senjata pemusnah misal merupakan salah satu contoh kecil dari hasil daya pikir manusia. Demikian pula sistem informasi seperti internet, selain membawa pengaruh positif bagi kehidupan manusia juga mengancam moralitas generasi muda.

Dengan demikian, keberadaan akal sebagai sumber lahirnya pemikiran manusia haruslah difungsikan sesuai dengan bimbingan dan petunjuk Allah Swt, sehingga dalam berfikir akal tidak menjadi liar, bebas, dan menyesatkan. Kedudukan akal merupakan ujung tombak dan sarana yang dapat mengantarkan manusia kepada

kemaslahatan atau bahkan kemudharatan. Penggunaan akal dalam setiap permasalahan dan keadaan adalah suatu keniscayaan. Allah Swt, mengingatkan dalam Al-Quran Surat Yunus ayat 100.

“dan tidak ada seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnya”.

E. Membongkar Kejumudan Berfikir

Salah satu sikap kebanyakan umat Islam di Indonesia adalah kejumudan dalam berpikir. Sebagaimana Nasution, Nurcholish Madjid (Cak Nur) merupakan salah satu tokoh yang mengedepankan kombinasi antara wahyu dan akal. Ia merupakan salah satu tokoh yang berkontribusi besar dalam pemikiran yang dikembangkan Islam Mazhab Ciputat. Jika Nasution bertindak sebagai pemupuk pondasi generasi awal dalam pembaharu pemikiran Islam, maka Madjid menjadi tokoh yang meneruskan tradisi berpikir tersebut (Winters, 1999).

Ide-ide Cak Nur terbagi kedalam enam aspek, yakni. (1) melawan teokrasi, (2) mempromosikan demokrasi, (3) mengembangkan ide-ide kesetaraan gender, (4) pluralisme, (5) kebebasan berekspresi, dan (6) mendukung gagasan kemajuan. Gagasan tradisionalisme Islam yang dikombinasikan dengan modernisme Islam menjadi pijakan Cak Nur dalam berkontribusi dalam pemikiran keislaman. Cak Nur menyebutnya sebagai Neo-Modernisme. Cak Nur sebagai pemikir Islam mencoba mengktitik perkembangan keagamaan, khususnya Islam, yang tidak responsif terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Agama yang seharusnya hadir sebagai solusi untuk masalah-masalah tersebut, justru menjadi biang keladi dari masalah itu sendiri (Riza, 2017). Salah satunya disampaikan Cak Nur sendiri dalam pidato yang di sampaikan di Taman Ismail Marzuki tahun 1992.

“... apakah ada kebaikan di dalam kehidupan beragama di masa yang akan datang? Agama itu mengajak kebaikan, tapi justru ketika orang percaya kepada agamanya. Maka, dia semakin kental menganggap dirinya benar untuk menganiaya orang lain. Tentu harus dicari pemecahan, karena Indonesia akan menghadapi masalah ini. Dan salah satu yang bisa kita gunakan dalam menghadapi persoalan ini ialah mencoba memahami agama secara lebih baik yang dan lebih benar...”

Pidato tersebut setidaknya mengusik kondisi keagamaan kala itu. Cak Nur melakukan hentakan luar biasa untuk mengingatkan umat beragama. Ia melihat dari posisi yang berbeda disaat para pemimpin muslim lain yang hanya fokus pada masalah integrasi umat. Cak Nur justru melihat persoalan umat islam di Indonesia bukan terletak pada persoalan disintegrasi. Ia melihat bahwa persoalan nyata yang dihadapi oleh umat Islam adalah kejumudan dalam berpikir.

Hal senada disampaikan pendahulunya. [Nasution \(2014\)](#) menganggap bahwa mayoritas umat Islam tidak memaksimalkan potensi akalinya. Mereka lebih memercayai apa yang disampaikan ulama-ulama kala itu. Nasution sangat tidak tertarik kepada praktik seperti itu. Menurutny, praktik tersebut menimbulkan paham *taklid* buta di kalangan umat dan menyebabkan umat berhenti menggunakan akalinya.

Tuduhan-tuduhan, utamanya terhadap Cak Nur, terus berdatangan. Sementara itu, Yudi Latif menganggap bahwa tuduhan-tuduhan tersebut sebagai akibat tidak sungguh membaca karya Cak Nur. Mereka tidak sungguh-sungguh mencermati pikiran-pikirannya. Tapi yang mereka lakukan adalah suatu pewarisan penuturan secara berantai dengan segala distorsi-distorsinya. Sehingga, yang terjadi pada akhirnya adalah mispersepsi terhadap gagasan utama Cak Nur itu sendiri. Sebagai pemikir garda terdepan Cak Nur tidak terlalu mengkompromikan pikiran visionernya terhadap hal tersebut. Ia terus bergerak dalam pengembangan gagasan Islam yang baru ([Riza, 2017](#)).

Baik Harun Nasution, Cak Nur maupun Mazhab Ciputat secara umum pada dasarnya bergerak untuk mendobrak praktik kejumudan berpikir yang banyak dilakoni umat Islam. Walaupun dalam pelaksanaannya tak jarang dianggap sebagai heresi, sesuatu yang menyimpang dari agama, tapi mereka tidak berhenti dalam usahanya mengembangkan pemikiran keilmuan keislaman di Indonesia. Kombinasi antara keilmuan keagamaan, Al-Quran, hadist dan lainnya, dengan ilmu-ilmu kontemporer menjadi jembatan dalam tumbuh kembang pemikiran keislaman di Indonesia. Sejarah, mencatat bahwa Harun Nasution, Cak Nur dan Mazhab Ciputat hadir sebagai lokomotif pembawa perubahan pemikiran Islam di Indonesia ([Bruinessen, 1996](#)).

F. Relevansi Madzhab Ciputat-HMI Sebagai Identitas Keislaman Baru

Islam Madzhab Ciputat sangat diidentikkan dengan Himpunan Mahasiswa Islam dari Mahasiswa IAIN Jakarta (sekarang menjadi UIN). Keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya dikarenakan para pengagas gerakan pemikiran Islam Madzhab Ciputat merupakan kader dari HMI. HMI dengan Madzhab Ciputat pada dasarnya sama-sama menginginkan untuk terwujudnya Islam yang moderat. Semenjak kemunculan Nurcholis Madjid menjadikan sebuah inspirasi bagi HMI dalam menentukan pola ideologisasi yang ke arah universal. Artinya HMI memiliki orientasi bahwa Islam yang dianut adalah *Islam rahmatan lil al-amin*, Islam yang merdeka tanpa kelompok tertentu dan setiap kader yang hendak bergabung menjadi HMI tidak dipandang berdasarkan aliran atau pengikut dari imam tertentu. Hubungan HMI dengan Madzhab Ciputat saat ini seakan tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya karena tak sedikit juga di HMI yang tak sejalan dengan gagasan-gagasan pembaruan yang dilakukan oleh Cak Nur ([Sabri, 2014](#)). Kedua elemen tersebut sama-sama memperjuangkan gerakan pembaruan-Islam di Indonesia meskipun

dengan cara yang berbeda. Kelompok ini dikenal dengan kelompok neomodernis dan kelompok substansialis.

Kelompok neomodernis dinisbatkan karena telah memperbarui kalangan modernis-muslim yang menggelontorkan gagasan modernisasi-Islam. Kelompok neomodernis, terbentuk karena mereka tak hanya punya akses dalam khasanah tradisi intelektual Barat-modern. Namun, juga punya akses yang cukup luas dari khasanah tradisi klasik-pesantren. Kelompok substansialis, punya akses besar terhadap khasanah intelektual Barat-modern, tapi kurang mendapatkan akses khasanah intelektual klasik-Islam. Kelompok neomodernis diwakili oleh orang seperti Cak Nur sendiri, kemudian Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Yang mewakili kelompok substansialis adalah M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan lain-lain. Kemunculan kelompok ini membawa arah baru dalam perkembangan tradisi keilmuan keislaman dan gerakan pemikiran Islam di Indonesia (Sabri, 2014).

HMI memang telah didirikan di Jogja pada tahun 1946 namun seluruh aktifitas HMI terpusat di IAIN Jakarta terlebih saat itu Harun Nasution sebagai rektor pada tahun 1973 mengizinkan beberapa organisasi ekstra untuk menjaring kader di lingkungan kampus. Nasution selama menjadi rektor dianggap oleh para mahasiswanya sebagai sosok yang merdeka dengan memberikan akses sebesar-besarnya kepada mahasiswa dalam berdinamika dan berintelektual (Surahman, 2010). Hal inilah yang kemudian menginspirasi sosok Azyumardi Azra sebagai mantan mahasiswanya yang pada tahun 2012 menjadi rektor UIN Jakarta. Dimasa kepemimpinan Azra menyetujui pendirian *Student Government* (SG) yang diusulkan elemen-elemen mahasiswa di UIN sebagai pengejawantahan reformasi di dalam kampus. Salah satu yang mengusulkan adalah TB Ace Hasan Syadzily (kini Wakil Ketua Komisi VIII DPR) yang akhirnya menjadi presiden BEM UIN pertama versi SG. Azra mengungkapkan bahwa pokok dari pendidikan Islam adalah pendidikan yang demokratis, pendidikan yang moderat, dan pendidikan yang berorientasi pada kemerdekaan kodrat manusia.

G. HMI Dengan Orientasi Keindonesiaan

Pergolakan pemikiran di kalangan kader HMI telah berdampak pada banyak persoalan terutama bidang agama, dan politik yang hingga kini masih terus diperdebatkan di kalangan kader HMI (Sitompul, 1986). Mengingat sifat dari kader-kader HMI cenderung heterogen tidak seperti organisasi ekstra lainnya seperti PMII, dan KAMMI yang memiliki dasar orientasi yang jelas. Kader HMI dituntut untuk memiliki kebebasan dalam berpikir sebagaimana yang dicetuskan oleh Nurcholis Madjid ketika masih menjadi kader HMI. Cak Nur kemudian merumuskan NDP (Nilai Dasar Perjuangan). NDP merupakan gambaran apabila seseorang telah menjadi HMI dianggap memahami Islam sebagaimana tercantum dalam al-Quran. Secara doktrin, yang terkandung dalam NDP bukanlah ajaran yang bertentangan

dengan Islam, melainkan merupakan formulasi kembali atas al-Quran sehingga tertuang menjadi suatu kepribadian bagi kader HMI dalam mewujudkan amanat Tuhan sebagai *khalifah fil-ardhi* (Wekke, Sitompul, & Afkari, 2016).

Organisasi HMI memang sejak dibentuk bukanlah sebuah organisasi politik akan tetapi yang diterapkan dalam NDP mengajarkan tentang perjuangan kebenaran dan kemanusiaan yang menjadi landasan kuat dalam HMI. Karakteristik khas pola gerakan HMI sejak awal berdirinya adalah tidak memisahkan gerakan politik dengan gerakan keagamaan. Berpolitik dalam HMI adalah merupakan suatu keharusan, sebab untuk mewujudkan cita-cita dan tujuan HMI haruslah dilakukan secara politis. Hal ini dikuatkan pula oleh pendiri HMI, Lafran Pane, bahwa bidang politik tidak akan mungkin dipisahkan dari HMI, sebab itu sudah merupakan watak asli HMI semenjak lahir. Namun hal itu bukan berarti HMI menjadi organisasi politik, sebab HMI lahir sebagai organisasi kemahasiswaan dan kepemudaan (ormas), yang menjadikan nilai-nilai Islam sebagai landasan teologisnya, kampus sebagai wahana aktivitasnya, mahasiswa Islam sebagai anggotanya. Sedangkan kampus memiliki background kuat dalam menjawab berbagai persoalan dan kedinamikaan yang dihadapi oleh masyarakat sehingga mahasiswa dituntut untuk menjadi *agent of change* atau agen perubahan bagi masyarakat yang akan mewarnai kancah perpolitikan di Indonesia meskipun berada dari luar pemerintahan. Mahasiswa memiliki tugas untuk selalu mengkritik pemerintah karena menjadi tugas utama mahasiswa disamping tuntutan akademik yang dijalaninya (Arrozy, 2013).

Pada dasarnya Islam Madzhab Ciputat merupakan suatu gerakan pemikiran yang berusaha menyelaraskan antara doktrin keislaman dengan pembaharuan pemikiran terkait pemahaman Islam yang selama ini dianggap sebagai cara pandang yang kolot. Islam Madzhab Ciputat sering dikaitkan oleh Islam Liberal, namun Nurcholis Madjid menentang keras tentang ideologi Islam Liberal. Perbedaan yang mendasar antara Islam Liberal dengan Liberalisasi dalam Islam menurut Cak Nur yakni terletak pada gagasan dan proses pencarian terkait masalah keislaman yang sifatnya kontekstual. Gagasan Islam Madzhab Ciputat kemudian diikuti oleh HMI sebagai pendukung dalam mewujudkan gagasan Islam namun memiliki wawasan ke-Indonesiaan dengan menerbitkan sebuah buku NDP (Nilai Dasar Perjuangan) yang saat ini menjadi buku wajib dalam menjalankan aktifitas kegiatan HMI. Warisan yang telah ditinggal oleh Cak Nur kemudian para mantan pengikutnya meneruskan organisasi yang bergerak pada pendidikan dan kajian ke-Islaman yang sebelumnya telah didirikan oleh Cak Nur yakni Yayasan Paramadina dan didirikannya Nurcholis Madjid Society oleh mantan pengikutnya (Arrozy, 2013).

H. Kemunduran Islam Madzhab Ciputat dan HMI

Semenjak wafatnya Nurcholis Madjid pada tahun 2005, Islam Madzhab Ciputat mengalami fase kemunduran hingga sekarang. Namun semasa hidupnya Cak

Nur sering dianggap sebagai bagian dari Islam Liberal oleh masyarakat yang berstigma negatif. Bagi Cak Nur dalam mencapai proses liberalisasi dalam Islam hanya menekankan pada cara berpikir dalam proses pencarian jati diri tentang keislaman (Wahid, 2007). Cara pandang Cak Nur kemudian diikuti oleh Ulil Abshar Abdallah namun cara yang dilakukan dalam meliberalisasi Islam sangat ekstrim ketimbang Cak Nur. Ulil bahkan menyentuh pada persoalan akidah, sebagai contoh memperbolehkan seluruh mahasiswa UIN untuk tidak memakai hijab (Hakim, 2017).

Kemunduran juga dirasakan bagi HMI. Saat ini HMI dikenal sebagai organisasi yang memiliki tiga aliran pergerakan yakni pertama aliran Akbar Tanjung, aliran Cak Nur, dan aliran Munir Said Thalib. Ketiga aliran tersebut memiliki orientasi yang berbeda yakni aliran politik praktis, aliran intelektual, dan aliran pejuang kebebasan. Mayoritas kader HMI lebih memilih kepada aliran Akbar Tanjung, dikarenakan apa yang diwariskan oleh Akbar Tanjung kepada para kader HMI dianggap sangat menjanjikan dan sebagai 'politik tengah'. Alih-alih mengikuti aliran Cak Nur yang berbasis pada intelektualisme dan dialektika; dan Munir yang dianggap kurang begitu dihargai oleh sesama kader HMI. Inilah kemudian yang menjadikan kritik terhadap perkembangan HMI saat ini. Seolah organisasi Islam termasuk HMI hanya menjadi arena pertarungan kelompok untuk mencapai kekuatan dari politik praktis dan pragmatis yang tidak lagi mementingkan esensi dan substansi organisasi himpunan serta seakan dijauhkan dari aktivitas sosial bermasyarakat. Konflik ditubuh HMI hanya dapat dihantarkan pada aktivitas yang kontra-produktif, tak rasional dan cenderung bersifat doktriner. Maka merupakan sebagai kritik dari perkembangan organisasi Islam di kalangan mahasiswa akademisi yang hanya terlalu mengedepankan politik praktis tanpa mampu memikirkan kembali reorientasi tentang keislaman (Husaini, 2015).

KESIMPULAN

Madzhab Ciputat berusaha untuk menyelaraskan antara konsep keislaman dengan konsep Negara yang selama ini selalu dibenturkan. Madzhab Ciputat lahir dari kalangan akademisi sehingga menjadi suatu tradisi keilmuan baru terhadap perkembangan pemikiran keislaman. Namun beberapa kalangan menyebutkan bahwa Madzhab Ciputat sebagai usaha untuk meliberalisasikan Islam sehingga mendapat sentimen negatif di kalangan masyarakat. Madzhab ini terafiliasi dengan HMI. Kemunduran Madzhab Ciputat dikarenakan tidak ada lagi yang meneruskan tradisi keilmuan keislaman di kalangan HMI. Hal inilah yang kemudian menjadi kritikan terhadap pola organisasi HMI yang hanya mementingkan cara berpikir praktis dan pragmatis daripada melakukan kajian-kajian ilmiah dengan meneruskan tradisi yang telah dilakukan oleh para cendekiawan muslim di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Aminudin. (1999). *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia: Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arrozy, A. (2013). *Antara Jakarta dan Yogyakarta : Gerakan Mahasiswa Islam Pada Masa Orde Baru*. Universitas Gadjah Mada.
- Bourchier, D. (2014). *Illiberal Democracy in Indonesia: The ideology of the family state*. <https://doi.org/10.4324/9780203379721>
- Bruinessen, M. Van. (1996). Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia. In *Jahrhunderts* (hal. 19–34). Hamburg: Abera-Verlag.
- Chambert-Loir, H. (2011). *Sultan, Pahlawan dan Hakim*. Jakarta: KPG Gramedia.
- Firahman, A. (2010). *Kongres HMI Ke-VIII Tahun 1966 di Surakarta pada Masa Transisi Pemerintahan di Indonesia*. Universitas Sebelas Maret.
- Gayatri, S. Indera, Shalfiyanti, Amurwani, Dewi, P., Purba, L., Herliswany, ... Supardianik, L. (2009). *Sejarah Pemikiran Indonesia III (Lanjutan) 1967-1998*. Jakarta: Direktorat Sejarah Kemendikbud.
- Hakim, L. (2017). Azyumardi Azra Sebagai Sejarawan Islam. *Majalah Ilmiah Tabuah: Ta'limat, Budaya, Agama dan Humaniora*, 21(2), 11–28. <https://doi.org/10.15548/tabuah.v21i2.64>
- Humaidi, Z. (2010). Islam dan Pancasila: Pergulatan Islam dan Negara Periode Kebijakan Asas Tunggal. *Kontekstualita*, 25(2), 291–312.
- Husaini, A. (2015). *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta, Gagasan, Kritik, dan Solusinya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ismaun, Winarti, M., & Darmawan, W. (2016). *Pengantar Ilmu Sejarah Pendidikan Sejarah*. Bandung: Asosiasi Pendidikan dan Peneliti Sejarah.
- Khotimah. (2009). Pola Pemahaman Keagamaan HMI DIPO, HMI MPO, KAMMI UIN Suska Riau Terhadap Kesadaran Pluralitas. *Toleransi*, 1(1), 78–100.
- Madjid, N. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N., Azra, A., Hidayat, K., Ali, F., Noer, K. A., Rachman, B. M., ... Sahal, A. (1999). *Dekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*. Bandung: Zaman.
- Makin, A. (2016). Revisiting the Spirit of Religious Nationalism in the Era of Pluralism and Globalization: Reading the Text of NDP of HMI. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 24(2), 285–310.
- Matanasi, P. (2017). Siapa menolak Pancasila sebagai Azas Tunggal. Diambil 4 Maret 2020, dari Tirto.id website: <https://tirto.id/siapa-menolak-pancasila-sebagai-asas-tunggal-coki>
- Nasution, H. (2006). *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Nasution, H. (2014). *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bintang Bulan.
- Putra, O. E. (2008). Hubungan Islam dan Politik Masa Orde Baru. *Jurnal Dakwah UIN Sunan Kalijaga*, 9(2), 185–201.
- Renhoard, J. M. (2019). Politik Identitas Era Orde Baru di Indonesia Memasuki Era Reformasi. *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, 6(1), 115–131.
- Ricklefs, M. C. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: Serambi Ilmu

Semesta.

- Riza, R. (2017). Nurcholish Madjid Maestro Indonesia. Diambil dari Channel YouTube Pembangunan Jaya website: <https://youtu.be/cdC9hDeKKik>
- Sabri, M. (2014). HMI, Cak Nur dan Gelombang Intelektualisme Islam Indonesia Jilid 2. *Jurnal Diskursus Islam*, 2(2), 317–334.
- Sitompul, A. (1986). *Pemikiran HMI dan Relevansinya dengan Sejarah Perjuangan Bangsa Indonesia*. Jakarta: Integrita Dinamika Press.
- Sjamsuddin, H. (2015). *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Sumitro, W., Kholish, M. A., & Mushoffa, I. (2014). *Konfigurasi Fiqih Poligini Kontemporer: Kritik Terhadap Paham Ortodoksi Perkawinan Poligini di Indonesia*. Malang: Universitas Brawijaya Press.
- Surahman, S. (2010). Islam dan Negara Menurut M. Natsir dan Nurcholish Nadjid. *Jurnal Dakwah*, XI(2), 127–138.
- Thaba, A. A. (1996). *Islam dan negara dalam politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Wahid, A. (2007). *Islam Liberal dan Dunderamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: ELSAQ Press.
- Wanandi, J. (2014). *Menyibak Tabir Orde Baru*. Jakarta: Kompas.
- Wekke, I. S., Sitompul, A., & Afkari, R. (2016). Gerakan Himpunan Mahasiswa Islam dalam Pemikiran dan Dakwah di Indonesia. *INSANCITA: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia*, 1(2), 167–184. <https://doi.org/10.2121/incita-jisisea.v1i2.759>
- Winters, J. A. (1999). *Dosa-Dosa Politik Orde Baru*. Jakarta: Djembatan.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Konseling Islam untuk Meningkatkan Kematangan Emosi bagi Pasangan Pernikahan Usia Dini

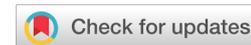
(Islamic Counseling to Increase Emotional Maturity for Early Marriage Couples)

Achmad Syaefudin^{1*}

¹ Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Yogyakarta, Indonesia

*Corresponding email: saefodean@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3445>



ABSTRACT

Kata Kunci:
Emotional Maturity; Islamic Counseling; Early-age Marriage

Early marriage involves a person that is below 18 years old, the age people are considered to be emotionally mature to live in a household. This study aims to describe possible household problems and determine the effect of Islamic counseling on the emotional maturity of early married couples. A mix-method with experimental research was used and the subjects are 16 early married couples who got married in 2016 in the KUA of Pakis District, Magelang. The results showed that the problems that occur in early marriages are due to the economy, conflict with parents, adaptation to the environment, and household violence. Also, the results of the Wilcoxon analysis showed that there was a significant difference in the level of emotional maturity of early married couples after Islamic Counseling.

ABSTRAK

Article Info:
Submitted:
12/04/2020
Revised:
24/06/2020
Published:
30/06/2020

Pernikahan dini adalah pernikahan yang dilakukan oleh seorang berusia di bawah 18 tahun. Usia yang dinilai belum mempunyai kematangan emosi untuk menjalani kehidupan rumah tangga. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui gambaran permasalahan rumah tangga dan mengetahui pengaruh konseling Islam untuk meningkatkan kematangan emosi pasangan nikah usia dini. Penelitian ini menggunakan *mix-method* dengan jenis penelitian eksperimen. Subjek penelitian ini adalah pasangan usia dini yang menikah pada tahun 2016 di KUA Kecamatan Pakis Kabupaten Magelang sebanyak 16 pasangan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa permasalahan yang muncul pada pernikahan usia dini adalah ekonomi, konflik dengan orangtua/metua, adaptasi dengan lingkungan, dan kekerasan dalam rumah tangga. Kemudian hasil analisis Wilcoxon menunjukkan bahwa ada perbedaan yang signifikan pada tingkat kematangan emosi pasangan nikah usia dini setelah dilakukan konseling Islam.

PENDAHULUAN

Pernikahan usia dini adalah pernikahan yang dilakukan oleh laki-laki dan atau perempuan yang masih di bawah 18 tahun. Usia pernikahan ideal adalah 21 tahun,

namun batas usia minimal usia adalah 19 tahun (Republik Indonesia, 2019). Pernikahan di bawah usia 18 tahun memang sudah legal namun hal ini berdampak pada ketidaksiapan mental untuk memasuki kehidupan rumah tangga. Menurut UU Perlindungan Anak Nomor 23 tahun 2002 dan Peraturan Menkes Nomor 25 tahun 2004, bahwa usia 18 tahun masih tergolong usia anak yang masih berhak mendapatkan hak-hak seorang anak.

Di Indonesia, prevalensi perkawinan usia anak telah mengalami penurunan lebih dari dua kali lipat dalam tiga dekade terakhir, namun masih merupakan salah satu yang tertinggi di kawasan Asia Timur dan Pasifik. Tercatat perempuan yang pernah kawin usia 20-24 tahun, 25% menikah sebelum usia 18 tahun (Badan Pusat Statistik, 2012). Lebih lanjut, laporan Seksi Bimas Islam Kementerian Agama Kabupaten Magelang tahun 2017 menunjukkan bahwa terdapat 773 pernikahan usia dini. Sedangkan di Kecamatan Pakis terdapat 118 pernikahan usia dini. Dari data tersebut, pernikahan usia dini di Kecamatan Pakis masih sering terjadi, hal ini tidak lepas dari faktor-faktor yang sering muncul sebagai alasan melakukan pernikahan dini.

Banyak faktor lain yang menyebabkan tingginya angka pernikahan dini di Indonesia. Purnawati (2015) menyatakan bahwa faktor pendorong pernikahan dini di Tulungagung Jawa Timur adalah ekonomi, orang tua, pendidikan yang rendah, dan budaya adat masyarakat setempat. Mahfudin & Waqi'ah (2016) menambahkan bahwa faktor yang menyebabkan masyarakat di daerah Sumenep Madura melaksanakan pernikahan dini adalah ekonomi, orang tua, pendidikan, adat, dan kemauan sendiri.

Salah satu faktor yang mempengaruhi kebahagiaan pernikahan adalah kematangan emosi antara suami dan istri. Kematangan emosi mengacu pada kapasitas seseorang untuk bereaksi dalam berbagai situasi kehidupan dengan cara-cara yang lebih bermanfaat dan bukan dengan cara-cara bereaksi anak-anak (Semiun, 2006). Pasangan yang memiliki kematangan emosi akan berfikir dengan baik dan melihat persoalan dengan objektif dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang ada dan mampu mengelola perbedaan yang ada di antara mereka agar tercipta keluarga yang harmonis. Beberapa indikator kematangan emosi yaitu menerima diri dan pasangan, tidak impulsif dan mampu mengontrol emosi dengan baik, mampu berfikir obyektif dan rasional, dan bertanggung jawab (Walgito, 2002).

Lebih lanjut, Kusuma (2016) mengkaji hubungan kematangan emosi dan kebahagiaan wanita yang menikah muda. Wanita yang menikah muda akan semakin tinggi tingkat kematangan emosi maka dia semakin merasakan kebahagiaan. Pelaku pernikahan dini mayoritas adalah para wanita dengan usia di bawah 18 tahun. Namun demikian, pernikahan yang dilakukan oleh seorang yang masih berusia 18 tahun ke bawah masih sangat rentan akan berbagai macam permasalahan dan konflik rumah tangga sehingga mudah terpancing emosinya dan merasa panik dengan problematika rumah tangga yang mereka hadapi. Hal ini karena kurangnya tingkat kematangan emosi yang dimiliki oleh pasangan nikah usia dini.

Sampai saat ini upaya yang telah dilakukan pemerintah dalam menahan laju angka pernikahan dini masih belum memperoleh hasil yang maksimal. Meskipun telah dilaksanakan sosialisasi tentang usia perkawinan oleh Kementerian Agama, Kementerian Kesehatan, BKKBN, dan instansi/lembaga. Selain itu dalam penelitian-penelitian sebelumnya, masih minim penelitian yang mencoba membantu pasangan suami istri yang sudah terlanjur menikah pada usia dini dalam menghadapi permasalahan rumah tangga. Penelitian tersebut hanya berfokus pada penyebab dan dampak akibat pernikahan dini (Mahfudin & Waqi'ah, 2016; Purnawati, 2015).

Berdasarkan wawancara awal dengan salah satu pasangan pernikahan dini, ada beberapa permasalahan yang mereka alami, misalnya istri belum siap untuk menikah tapi karena harus menuruti keinginan orang tua mereka, berpisah dengan orang tuanya sehingga istri tidak mau ketika diajak menetap di rumah suami. Masalah komunikasi yang kurang efektif juga sering menjadi pemicu pertengkaran akibat masih kurangnya kontrol emosi dan kurang mampu berfikir obyektif, dan kurang mampu beradaptasi dengan lingkungan yang baru. Hal ini didukung dari studi Mariyani (2018) dan Andriani (2016) yang menjelaskan bahwa semakin tinggi tingkat kematangan emosi maka semakin tinggi penyesuaian diri dalam perkawinan dewasa awal.

Oleh karena itu, sebagai tindak lanjut terhadap persoalan pernikahan dini diperlukan pendampingan, bimbingan, dan konseling bagi pasangan yang sudah terlanjur menikah pada usia dini agar terhindar dari perceraian. Salah satu cara untuk membantu pasangan nikah dini agar lebih siap menghadapi problematika rumah tangga adalah dengan Konseling Islam. Konseling Islam merupakan aktivitas memberikan bimbingan kepada seseorang, agar dia mampu mengembangkan potensi akal fikirnya, kejiwaannya, keimanannya dan keyakinan serta dapat menanggulangi problematika hidup dan kehidupannya dengan baik, benar dan mandiri yang berdasar kepada kitab al-Qur'an dan as-Sunnah Rasulullah SAW (Adz-Dzaky, 2008).

Berdasar uraian di atas, tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan permasalahan rumah tangga yang dihadapi pasangan nikah usia dini dan gambaran kematangan emosi pasangan nikah usia dini dalam menghadapi permasalahan dalam rumah tangga. Penelitian ini juga mencoba menjelaskan pengaruh konseling Islam dalam membantu meningkatkan kematangan emosi pasangan nikah usia dini serta faktor pendukung dan penghambat layanan konseling Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan *mix method* dengan mengkombinasikan penelitian kualitatif dan kuantitatif dengan desain eksperimen. Desain penelitian eksperimen adalah dengan *Single Group Pre-Test dan Post-Test*. Dengan demikian, melalui desain penelitian ini dapat diperoleh data yang lebih akurat, karena dapat membandingkan kematangan emosi pasangan nikah usia dini sebelum mendapatkan konseling Islam dengan sesudah mendapatkan Konseling Islam. Kegiatan Konseling

Islam dilakukan dalam 2 sesi pertemuan dengan durasi 120 menit tiap pertemuan. Sesi pertama adalah sesi *takhalli* (pembersihan diri) dan dilanjutkan sesi kedua yaitu *tahalli* (pengembangan) dan *tajalli* (penyempurnaan).

Penelitian ini menggunakan Skala Kematangan Emosi yang telah dikembangkan oleh Naimah (2015) dan disesuaikan dengan indikator Kematangan Emosi (Walgito, 2002) untuk mengumpulkan data kuantitatif. Penentuan subjek penelitian menggunakan *purposive sampling* dengan kriteria, (1) pasangan yang usia suami atau istri 18 tahun ke bawah ketika menikah resmi di KUA Kecamatan Pakis, (2) tercatat menikah di KUA Kecamatan Pakis pada tahun 2016, dan (3) Berdomisili di wilayah Kecamatan Pakis. Berdasarkan kriteria tersebut, 16 subjek mengikuti kegiatan Konseling Islam. Metode yang akan digunakan dalam analisis kuantitatif adalah statistik non-parametrik dengan uji Wilcoxon untuk menguji dan mengetahui perbedaan sebelum dan sesudah diberikan perlakuan (Azwar, 2010).

Adapun pengumpulan data kualitatif dilakukan dengan wawancara dan observasi terhadap pasangan nikah usia dini, orang tua, P3N dan tokoh masyarakat serta seorang *professional judgement* yaitu seorang psikolog yang mendampingi dan mengevaluasi selama kegiatan Konseling Islam. Analisis data kualitatif akan diperoleh melalui analisis data deskriptif dengan mengolah data observasi, wawancara, dan evaluasi. Data kualitatif akan dijadikan data tambahan untuk melengkapi dan memperjelas hasil kuantitatif.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Deskripsi Objek Penelitian

Kecamatan Pakis merupakan salah satu dari 21 kecamatan di wilayah Kabupaten Magelang yang berada di daerah lereng Gunung Merbabu sisi barat. Sehingga wilayah Kecamatan Pakis sebagian besar merupakan lahan-lahan pertanian sayur-sayuran dan hutan pinus milik Perhutani. Jumlah penduduk Kecamatan Pakis 54.188 jiwa dengan mayoritas penduduk berprofesi sebagai petani, sekitar 83% dari jumlah penduduk.

Adapun jumlah peristiwa nikah di Kecamatan Pakis pada tahun 2016 sebanyak 422, sedangkan jumlah pernikahan dini sebanyak 118. Jadi prevalensi pernikahan dini di Kecamatan Pakis pada tahun 2016 mencapai 28%. Angka pernikahan dini terbanyak ada di 2 desa, yaitu Desa Ketundan sebanyak 17 dan Desa Banyusidi sebanyak 13. Sedangkan jika dihitung prosentase pernikahan dini dibandingkan peristiwa nikah pada tiap desa selama 1 tahun, prosentase terbanyak ada di Desa Daleman Kidul sebanyak 52%, selain itu ada 2 desa yang mencapai 50% yaitu desa Pogalan dan Gejagan.

B. Permasalahan Rumah Tangga Pasangan Nikah Usia Dini

Berdasarkan hasil wawancara dan observasi dengan para subjek diperoleh data bahwa ada beberapa permasalahan rumah tangga yang muncul pada pasangan nikah usia dini di Kecamatan Pakis. *Pertama*, masalah ekonomi rumah tangga. Pasangan yang menikah dini sebagian belum memiliki penghasilan yang tetap untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga karena masih ditopang orang tua dalam mencukupi kebutuhan. Ada juga yang diberi lahan pertanian untuk digarap, namun belum mempunyai modal pertanian yang cukup, akhirnya lahan pertanian terbengkalai.

Kedua, pasangan nikah usia dini belum sepenuhnya sadar akan peran dan tanggung jawabnya dalam rumah tangga seperti tugas mengelola keuangan rumah tangga, karena masih bergantung pada orang tua atau mertua. Ketika orang tua mulai mengurangi atau menghentikan bantuan finansial bagi anaknya, pasangan nikah dini tersebut belum siap untuk mandiri dalam mencukupi kebutuhan rumah tangganya. Kemudian muncul permasalahan ketika suami tidak mampu mencukupi nafkah kepada istrinya, sebagai contoh suami lari dari tanggung jawab dengan pergi tanpa pamit atau alasan yang tidak jelas selama berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun, atau sebaliknya karena istri merasa tidak dinafkahi akhirnya dia pulang kembali ke rumah orang tuanya dan tidak mau kembali hidup bersama suaminya.

Ketiga, ketidakcocokan dengan orang tua/mertua. Salah satu sebab tinggal bersama orang tua adalah suami belum mampu mengontrak atau membeli rumah sendiri karena belum cukup finansial; pihak orang tua/mertua sendiri yang meminta pasangan untuk tinggal di rumahnya karena alasan ingin ditemani; atau dari si suami atau istri sendiri yang tidak ingin pergi meninggalkan rumah orang tuanya (Sipayung, 2010). Kondisi ini sesuai dengan studi terdahulu oleh Mariyani (2018) dan Andriani (2016) yang menyatakan bahwa semakin tinggi tingkat kematangan emosi maka semakin mudah untuk beradaptasi dengan orang lain.

Keempat, Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Istilah KDRT saat ini sering muncul dalam kasus-kasus konflik rumah tangga. Kasus ini muncul tidak hanya oleh faktor tekanan ekonomi, namun belum siapnya mental/psikologis pelaku pernikahan anak dalam menghadapi berbagai persoalan yang muncul dalam pernikahan. Masa remaja adalah peralihan dari masa anak menuju masa dewasa yang mengalami perkembangan semua aspek/fungsi untuk menuju masa dewasa. Masa remaja, merupakan fase dimana emosi mengalami perkembangan puncak. Pada usia ini, sangat mudah sekali seorang individu mengalami sifat sensitif, emosional, reaktif, dan temperamental (Rahayu & Hamsia, 2018). Maka ketika pada usia ini, remaja sudah melakukan pernikahan, akan sangat rentan sekali terjadi kekerasan dalam rumah tangga. Di usia ini, mereka sangat rentan sekali menjadi pelaku maupun korban kekerasan.

C. Pengaruh Konseling Islam terhadap Kematangan Emosi

Hasil uji Wilcoxon pada [Tabel 1](#) diketahui bahwa nilai *negative ranks* N=2, dan *positive ranks* N=13, dan *Ties* N=1. Hal ini menunjukkan bahwa setelah diadakan Konseling Islam, subjek yang mengalami penurunan skor Kematangan Emosi ada 2 orang, dan yang mengalami kenaikan Kematangan Emosi sebanyak 13 orang, serta yang tidak ada perubahan hanya 1 orang.

Tabel 1. Hasil Uji Wilcoxon

		N	Mean Rank	Sum of Ranks
setelah - sebelum	Negative Ranks	2	7.00	14.00
	Positive Ranks	13	8.15	106.00
	Ties	1		
	Total	16		

Sumber : Data diolah (2020)

Selanjutnya, [tabel 2](#) menunjukkan hasil uji signifikansi pengaruh konseling Islam terhadap kematangan emosi dengan nilai Z sebesar -2.621 dan signifikansi sebesar 0.009. Dengan nilai sig. yang lebih kecil dari 5%, maka ada perbedaan kematangan emosi antara sebelum dan sesudah dilakukan konseling Islam dan hipotesis diterima.

Tabel 2. Hasil Uji Signifikansi Wilcoxon

	setelah - sebelum
Z	-2.621 ^b
Asymp. Sig. (2-tailed)	.009

Sumber : Data diolah (2020)

Berdasarkan hasil di atas, Konseling Islam yang diberikan efektif meningkatkan kematangan emosi pasangan nikah usia dini. Hasil ini juga didukung oleh data kualitatif yang menunjukkan secara umum peserta dalam kegiatan konseling melaporkan adanya pencerahan yang dirasakan setelah mengikuti kegiatan Konseling Islam, diantaranya merasa lebih bisa menerima diri dan pasangan apa adanya, merasa semakin memahami peran dan tanggung jawabnya, serta semakin bersyukur atas karunia Allah ta'ala.

Konseling Islam yang diterapkan dalam penelitian eksperimen ini diambil dari amaliyah para sufi terdahulu dalam rangka mencapai derajat kesempurnaan yang terdiri dari tiga tahapan. *Pertama, takholli* (pembersihan diri) dimana peneliti yang juga sebagai konselor berupaya agar subjek mengenali diri, membersihkan diri, dan mengembangkan kontrol diri, sehingga tidak berperilaku yang merugikan diri sendiri maupun orang lain. *Kedua, tahalli* (pengembangan diri) yaitu tahapan saat subjek dibimbing konselor mengembangkan nilai-nilai terpuji dalam dirinya dengan cara meningkatkan pemahaman nilai-nilai kebaikan dan bertindak nyata dalam hal

kebaikan. *Ketiga, tajalli* (penyempurnaan diri) yaitu tahapan saat konselor membimbing subjek sehingga dia dapat mengoptimalkan kedekatan dengan Allah dan juga dengan sesama manusia (Arifin, 2009).

Istilah *takhalli, tahalli, dan tajalli* dalam konteks Konseling Islam telah dibahas dalam penelitian Mastur (2015). Dengan pendekatan studi kepustakaan dijelaskan bahwa ilmu konseling sebagai bagian dari ilmu pengetahuan modern sudah tentu juga memiliki basis empiris dan teoretis, begitupun harus diyakini juga bahwa ilmu konseling sesungguhnya juga merupakan bagian dari spektrum yang tercakup dalam Alquran dan Hadits. Adapun ketiga istilah di atas (*takhalli, tahalli, dan tajalli*) merupakan tahapan pembinaan manusia untuk mencapai potensi kebaikan yang merupakan fitrah manusia dalam mengemban tugas besar sebagai *kholifah fil 'ardl*.

KESIMPULAN

Hasil penelitian menunjukkan bahwa permasalahan yang muncul pada pernikahan usia dini adalah ekonomi, konflik dengan orangtua/mertua, adaptasi dengan lingkungan, dan kekerasan dalam rumah tangga. Konseling Islam yang diberikan kepada pasangan nikah usia dini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap tingkat kematangan emosi. Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan solusi bagi pasangan suami istri yang sudah terlanjur menikah pada usia dini untuk meningkatkan kematangan emosi sehingga mengurangi permasalahan rumah tangga dan meningkatkan harmoni rumah tangga pasangan nikah usia dini khususnya dan pasangan suami istri pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adz-Dzaky, H. B. (2008). *Konseling dan Psikoterapi Islam*. Yogyakarta: Al-Manar.
- Andriani, D. (2016). *Hubungan Antara Kematangan Emosi Dengan Penyesuaian Perkawinan Pada Dewasa Awal*. Universitas Syiah Kuala.
- Arifin, I. Z. (2009). *Bimbingan Penyuluhan Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Azwar, S. (2010). *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Badan Pusat Statistik. (2012). *Survei Sosial Ekonomi Nasional 2012*. Jakarta.
- Kusuma, R. P. (2016). *Hubungan Antara Kematangan Emosi dan Happiness Pada Remaja Wanita Yang Menikah Muda*. Universitas Gunadarma.
- Mahfudin, A., & Waqi'ah, K. (2016). Pernikahan Dini dan Pengaruhnya terhadap Keluarga di Kabupaten Sumenep Jawa Timur. *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1(1), 33–49.
- Mariyani. (2018). *Hubungan Kematangan Emosi dengan Penyesuaian Diri pada Masa Pernikahan Awal di Desa Wih Porak Kabupaten Bener Meriah*. Universitas Medan Area.
- Mastur. (2015). Mencari Bentuk Konseling Islam Dalam Tradisi Sufisme. *El-Hikam: Journal of Education and Religious Studies*, 8(2), 421–442.

- Naimah, D. M. (2015). *Pengaruh Kematangan Emosi Terhadap Kepuasan Pernikahan pada Pasangan Usia Dewasa Tengah (Di Dusun Sumbersuko, Desa Kesilir - Siliragung - Banyuwangi)*. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.
- Purnawati, L. (2015). Dampak Perkawinan Usia Muda Terhadap Pola Asuh Keluarga (Studi di desa Talang Kecamatan Sendang Kabupaten Tulungagung). *Publiciana: Jurnal ilmu sosial dan ilmu politik*, 8(1), 126–143.
- Rahayu, A. P., & Hamsia, W. (2018). Resiko Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) pada Pernikahan Usia Anak di Kawasan Marginal Surabaya. *Pedagogi: Jurnal Anak Usia Dini dan Pendidikan Anak Usia Dini*, 4(2), 89–102.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.* , (2019).
- Semiun, Y. (2006). *Kesehatan Mental I*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sipayung, H. (2010). *Mertua vs Menantu: Trik Ampuh Membina Hubungan Baik Antara Menantu dan Mertua*. Jakarta: PT ElexMedia Komputindo.
- Walgito, B. (2002). *Pengantar Psikologi Umum*. Yogyakarta: Andi Offset.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Islam Fundamentalism-Radikal: Stigmatisasi atas Gerakan Formalisasi Islam

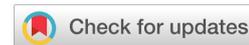
(Fundamentalist-Radical Islam: Stigmatization of the Islamic Formalization Movement)

Mastori^{1*}

¹ Sekolah Tinggi Agama Islam PTDI, Jakarta, Indonesia

*Corresponding email: mastory87@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3210>



ABSTRACT

Kata Kunci:
*Islamic formalization;
Fundamentalist;
Radical*

This study aims to analyze the meaning of fundamentalist-radical Islam, its relationship with the Islamic formalization movement, and the political motives behind embodying fundamentalist-radical Islam. The literature review established that the term 'fundamentalist-radical' do not emerge from the treasury of Muslim thought rather, it come from the West and is associated with church conflict. Furthermore, this term is used to intimidate Muslims who want to formalize Islam in the order of state constitution. However, Islamic thought and formalization movements have strong historical roots in Indonesia and are capable of globally creating tolerant civilizations, maintaining security, and creating prosperity.

ABSTRAK

Article Info:
Submitted:
11/02/2020
Revised:
17/06/2020
Published:
30/06/2020

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji makna Islam fundamentalis-radikal, hubungannya dengan gerakan formalisasi Islam, dan motif politik dibalik penyematan Islam fundamentalis-radikal. Melalui kajian literatur, studi ini menemukan bahwa istilah fundamentalis-radikal bukan merupakan istilah yang muncul dari khazanah pemikiran umat Islam tapi istilah yang datang dari Barat yang terkait dengan konflik gereja. Selanjutnya term ini digunakan untuk menyudutkan sebagian umat Islam yang menghendaki formalisasi Islam dalam tatanan kehidupan bernegara. Namun demikian, secara historis, pemikiran dan gerakan formalisasi Islam memiliki akar historis yang cukup kuat di Indonesia dan secara global mampu menciptakan peradaban yang toleran, memelihara keamanan, dan menciptakan kesejahteraan.

PENDAHULUAN

Dinamika hubungan antar warga masyarakat mulai mengarah pada retaknya persatuan dan kesatuan. Ikatan aqidah yang tidak mengenal batas teritorial direduksi menjadi ikatan kekeluargaan, kesukuan, ras dan kepentingan. Hal ini terjadi akibat merosotnya taraf berfikir masyarakat. Padahal ikatan kesukuan termasuk ikatan yang rusak karena tidak bisa dijadikan pengikat antara manusia dengan lainnya menuju kebangkitan dan kemajuan. Dalam lingkup yang lebih luas, persatuan dunia Islam

melemah akibat paham nasionalisme sempit. Dimana ikatan batin sesama muslim dibatasi oleh batas geografis bukan lagi ikatan yang didasarkan pada aqidah Islam. (An-Nabhani, 2012).

Aqidah Islam seharusnya memiliki pengaruh yang signifikan dalam membentuk masyarakat yang Islami. Salah satu pengaruhnya adalah mewujudkan masyarakat yang saling asah, asih dan asuh menurut pola Islam. Sebagian mereka terhadap sebagian lain memosisikan sebagai satu tubuh yang apabila satu merasakan sakit maka yang lain ikut merasakannya. Abdullah (2011) menyatakan bahwa aqidah Islam adalah satu-satunya aqidah yang bisa mengembalikan kejayaan dan kekuatan umat Islam karena memiliki potensi besar menyatukan beragam bangsa, etnis dan budaya yang beraneka ragam di berbagai wilayah yang berjauhan, kedalam wadah yang satu.

Berpecah belah bukan merupakan karakter Islam karena dapat memperlemah kekuatan umat Islam. Namun demikian, realitas menunjukkan adanya pertentangan antar umat Islam yang terus terjadi, seperti perbedaan madzab, pilihan partai politik dan berbagai kepentingan yang lain. Pada dasarnya Islam memiliki ajaran yang paripurna dan universal (Zalum, 2010). Termaktub di dalamnya ajaran yang menyangkut penyucian jiwa, ubudiah, muamalat, sosial dan tata negara. Kelengkapan ini sudah melekat kepada Islam sehingga tidak dibutuhkan embel-embel yang justru merusak kesempurnaan dan kekuatan Islam itu sendiri. Karena itu, karakteristik yang disematkan kepada Islam atau umat Islam harus disikapi secara hati-hati. Apabila karakteristik itu disematkan oleh pihak-pihak yang secara nyata atau terselubung bermaksud untuk merusak persatuan dan kesatuan umat Islam.

Dewasa ini telah terjadi pertarungan pemikiran yang sangat kompleks dalam kehidupan umat Islam. Persinggungan antara intelektual muslim dengan para cendekiawan barat menghadirkan pemikiran Islam yang bercampur dan sulit dikenali. Salah satu bentuk nyata dari adanya persinggungan itu adalah dengan menciptakan narasi yang memojokkan satu kelompok umat Islam dan mengangkat sebagian yang lain. Contohnya dengan dimunculkannya klasifikasi Islam moderat dan Islam fundamentalis-radikal. Stigma atas pemahaman keislaman yang dianggap radikal merupakan fenomena lama yang secara historis-sosiologis terus menjadi perbincangan dalam wacana politik dan peradaban global. Kuatnya wacana ini berimplikasi pada terbentuknya persepsi masyarakat dunia tentang Islam (Mahmudah, 2016). Karena itu, membiarkan narasi dan stigma ini secara liar, secara internal akan merugikan Islam dan persatuan umat Islam yang menjadi objek stigma negatif tersebut.

Labelisasi itu sengaja dimunculkan oleh pihak-pihak yang tidak menghendaki persatuan umat Islam sehingga semakin lemah dan terpuruk. Graham E. Fuller, mantan wakil ketua Dewan Intelijen Nasional Amerika Serikat (AS) dalam *A World without Islam* menyebut Presiden Bush sebagai sosok pemimpin yang piawai melabeli Islam dengan istilah teroris dan Islam radikal (Mukhijab, 2017). Secara internal, pertentangan terkadang dibuat oleh umat Islam sendiri melalui narasi-narasi yang mengucilkan dan

memojokan golongan lain dengan gelar atau sebutan yang memiliki konotasi negatif. Lebih tragis lagi narasi itu dibuat oleh tokoh atau orang terdidik secara akademis. Para akademisi ini membuat klasifikasi umat Islam dengan mengkotak-kotakkan melalui politik belah bambu, yaitu dengan memuji satu pihak dan merendahkan pihak yang lain. Demokrasi yang salah satu asasnya adalah kebebasan berpendapat, tidak berlaku bagi da'i muslim yang mendakwahkan Islam, namun berbeda pemikiran.

Dalam khazanah Islam tidak dikenal istilah fundamentalisme atau radikalisme. Istilah ini sama sekali baru sehingga harus disikapi secara hati-hati terkait motif dan tujuannya. Istilah ini menyebabkan porak porandanya persatuan umat Islam di seluruh dunia termasuk Indonesia dan menjadikan umat Islam saling tuduh dan mencurigai. Penyematan dan terbentuknya opini negatif terhadap Islam dan umat Islam sesungguhnya telah berlangsung pada abad pertengahan Eropa dimana opini dan gambaran itu diwariskan dan disebar oleh kalangan orientalis melalui dasar-dasar yang mereka buat dan stereotip yang mereka rancang. Hal itu kemudian berperan besar memperdalam permusuhan dan kebencian terhadap Islam sekaligus meletakkannya sebagai musuh (Khadhar, 2005). Mempropagandakan narasi fundamentalisme-radikal adalah salah satu strategi memecah belah persatuan umat Islam. Melalui narasi ini, umat Islam mudah diarahkan untuk saling tuduh dan berpecah belah.

Penulis melihat istilah radikalisme dan fundamentalisme simpang siur batasannya. Pada awalnya diksi fundamentalisme disematkan kepada orang atau kelompok yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam dengan jalan kekerasan. Walaupun tentu membutuhkan kajian yang dalam lagi, baik secara fakta historis maupun fakta konseptual tentang benar tidaknya anggapan itu. Mengingat istilah ini sengaja dimunculkan dengan tujuan mendistorsi dan memoneterisasi upaya-upaya yang bertujuan untuk menerapkan Islam sebagai ideologi politik negara. Untuk itu, kata radikalisme, fundamentalisme dan terorisme menjadi rangkaian diksi yang selalu muncul ketika ada aksi-aksi kekerasan dengan membawa slogan Islam.

Dalam perkembangannya, tampaknya istilah fundamentalis-radikal telah bergeser. Diksi ini bukan hanya dilabelkan kepada sementara umat Islam yang menggunakan cara kekerasan untuk memperjuangkan Islam sebagai sistem kehidupan tapi juga dilabelkan kepada mereka yang menggunakan pendekatan *dakwah bil hikmah*. Pergeseran ini menunjukkan bahwa yang menjadi sasaran framing fundamentalis-radikal bukan aksi kekerasannya namun cita-cita dan perjuangannya untuk 'mengislamkan' sistem negara. Atas dasar itu, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji makna Islam fundamentalis-radikal, hubungan fundamentalisme dan gerakan formalisasi Islam, dan motif politik dibalik penyematan Islam fundamentalis-radikal.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kepustakaan (*literature review*). Sementara jenis penelitian yang digunakan bersifat deskriptif yaitu

dengan mengelaborasi data-data lapangan baik berupa berita maupun literatur secara mendalam, yaitu berupa konsep, pemikiran dan perdebatan tentang dinamika dan stigmatisasi Islam fundamentalis-radikal (Arikunto, 2014).

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Pengertian Fundamentalisme - Radikal

Sebelum membahas tentang misi di balik istilah Islam fundamentalis-radikal, penting untuk memperjelas apa makna istilah itu. Tentu saja makna ini merupakan hasil penelusuran penulis dari berbagai sumber yang ditulis oleh para akademisi. Secara bahasa, radikal berarti sama sekali, besar-besaran, menyeluruh, keras, maju dan tajam dalam berfikir (Alex, 2005). Adapun radikalisme bermakna paham politik kenegaraan yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar sebagai jalan untuk mencapai taraf kemajuan. Gerakan ini merupakan penyikapan atas pemikiran dan kekuasaan yang lahir dari proses persilangan sosial-politik kapitalisme dan sosialis-komunis yang diyakini sebagai sistem sekuler. Karena itu, radikalisasi tidak dapat dipisahkan dari kenyataan akan ketidakadilan ekonomi, politik, sosial, dan hukum (Rokhmad, 2012).

Berdasarkan definisi tersebut, frasa radikal atau radikalisme sebenarnya memiliki makna yang positif karena yang dikehendaki oleh orang yang berfahaman radikal adalah kemajuan. Hanya saja kata 'radikal' ini seakan dibunuh arti sebenarnya sehingga menjadi negatif ketika disematkan kepada kelompok yang tidak sefahaman. Karena itu, pada dasarnya fundamentalisme tidak identik dengan konotasi yang negatif, apabila pemikiran itu disosialisasikan tidak dengan cara kekerasan namun dengan pendekatan rasional dan spiritual (Al-Asymawi, 2004). Dengan kata lain, merepresentasikan ajaran agama atas dasar semangat pengamalan ajaran Islam secara kaffah dalam menghadapi berbagai problem kehidupan.

Secara historis, menurut Kamus *Grand Larousse Encyclopedique* (2008), fundamentalisme berawal dari sikap keberagamaan sebagian penganut Katolik yang cenderung menentang segala bentuk pembaharuan. Mereka menyatakan untuk bersikukuh mempertahankan keterkaitan mereka dengan warisan agama lama. Definisi ini mempertegas bahwa istilah fundamentalisme bukanlah istilah yang lahir dari kultur umat Islam secara sosiologis atau politik melainkan berasal dari masyarakat barat.

Senada dengan kamus tersebut, istilah fundamentalisme atau radikalisme bermula dari barat yang disematkan kepada agama Kristen Protestan yang tidak memberikan ruang bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat modern di Eropa serta sikap konsisten mereka yang total terhadap agama Kristen. Setelah gerakan protestan itu telah padam karena perang dunia II, terjadi stigma orang-orang Eropa bahwa fundamentalisme merupakan musuh bagi ilmu pengetahuan dan kemajuan sehingga dianggap sebagai keterbelakangan pola pikir yang tidak selaras

dengan kemajuan zaman sehingga harus diperangi (Zalum, 1993). Hal ini dikuatkan oleh Adams & Taylor (1958), bahwa fundamentalisme merupakan istilah umum yang digunakan untuk gerakan keagamaan yang terdapat pada banyak sekte agama Protestan dalam rangka untuk menguatkan inspirasi dan pengamalan tekstual dari Injil.

Dengan demikian, pada dasarnya fundamentalisme berakar dari tidak luwesnya ajaran gereja dalam menerima perkembangan ilmu pengetahuan modern. Karena itu, tidak tepat apabila diksi fundamentalisme-radikal dialamatkan kepada umat Islam. Sebab, secara historis, agama yang dibawa nabi Muhammad Saw tidak hanya mengizinkan berkembangnya ilmu pengetahuan dan sains namun juga mendorong dan memfasilitasi perkembangan ilmu pengetahuan itu. Pengaitan antara fundamentalis barat dan Islam disebabkan karena adanya kemiripan. secara historis gerakan fundamentalisme awal dalam Islam bisa dilekatkan kepada gerakan Khawarij, sedangkan representasi gerakan fundamentalisme kontemporer bisa disematkan kepada gerakan Wahabi yang ada di Arab Saudi dan gerakan Revolusi Islam Iran pada tahun 1979 (Azra, 1996).

Menurut penulis, pengaitan antara wahabi dengan gerakan fundamentalis Kristen tidak tepat. Bahkan, baik khawarij, Wahabi dan revolusi Iran tidak memiliki kemiripan sama sekali dengan fundamentalisme Kristen. Perbedaan yang sangat mendasar antara fundamentalisme Kristen dan gerakan Islam wahabi adalah bahwa wahabi tidak menolak perkembangan zaman terutama dalam bidang ilmu pengetahuan dan sains teknologi sebagaimana Kristen. Adapun yang ditolak wahabi adalah amalan-amalan baru dalam aqidah dan *ubudiyah* yang mereka anggap tidak dicontohkan oleh nabi Muhammad Saw.

Disinilah terlihat bahwa penyematian fundamentalisme radikal kepada umat Islam tidak memiliki kekuatan argumen sama sekali. Kesan yang timbul justru penyematian ini disengaja untuk menyudutkan kelompok umat Islam yang berjuang dan menghendaki formalisasi Islam dalam lingkungan masyarakat dan negara. Mereka menghendaki agar Islam dimatikan konsep-konsepnya dalam bidang hukum dan tata negara yang merupakan sumber kekuatan umat Islam.

B. Fundamentalisme: Stigma terhadap Gerakan Formalisasi Syariat Islam

Term fundamentalis radikal merupakan istilah politik. Istilah ini kerap disematkan kepada gerakan-gerakan politik, termasuk Islam, yang berusaha memformalkan Islam sebagai ideologi politik negara. Term radikal bertolak dari ide dan gerakan kelompok yang bergerak untuk menumbangkan serta mengganti tatanan politik yang telah mapan, baik negara atau rezim dengan tujuan melemahkan dominasi politik dan justifikasi negara dan rezim lain yang ada dalam sistem internasional. Istilah radikalisme karenanya, secara hakiki berkaitan dengan konsep tentang perubahan politik dan sosial pada berbagai tingkatan (Azra, 1996).

Menurut pendapat di atas, kelompok radikal menghendaki untuk menumbangkan politik yang telah mapan seharusnya memberikan ruang bagi penjelasan apa yang dimaksud tatanan politik yang mapan itu. Sementara itu, perjalanan politik di Indonesia dari awal berdirinya hingga saat ini selalu mengalami perubahan. Pada masa awal kemerdekaan, Ki Bagus Hadikusumo misalnya menghendaki ada nilai Islam dalam nuansa sistem pemerintahan Indonesia dan bentuk pemerintahan Indonesia. Berbeda dengan Muhammad Hatta yang dianggap Hadikusumo sangat liberal (Syafie, 2013).

Pada perkembangan selanjutnya, khususnya era reformasi saja telah terjadi 4 kali amandemen UUD 1945. Apakah 'politik mapan' itu berhasil memapankan kondisi sosial, ekonomi, keamanan, politik dan kemanusiaan sehingga tidak diperlukan adanya perubahan ataukah sebaliknya? Dalam konteks Indonesia, bila sistem tatanan politik di negeri ini telah dianggap mapan tentu tidak ada lagi dijumpai rakyat miskin, kriminalitas, ketidakadilan hukum, korupsi dan sebagainya. Kenyataannya, dari Indonesia merdeka sampai hari ini masih menyisakan problem-problem besar yang sama sekali belum terselesaikan. Bahkan konsep persatuan Indonesia yang termaktub dalam sila pertama Pancasila pun tidak mampu menjaga keutuhan negara dengan lepasnya Timor Timur dari pangkuan ibu pertiwi. Karena itu, para pemikir Islam, baik yang dianggap modernis maupun fundamentalis, mestinya diberi ruang untuk mendiskusikan pikiran-pikirannya secara bijak. Bila ada tindak kekerasan untuk mencapai tujuan politik maka cukup kekerasannya saja yang dikritisi dengan tanpa menggeneralisir semua upaya itu.

Syukur (2012) menyatakan bahwa yang dimaksud Islam radikal adalah kelompok kaum muslimin yang menghendaki formalisasi syariat Islam sebagai dasar negara. Obsesi kelompok Islam fundamentalis-radikal dalam menyuarakan gagasan-gagasannya sarat dengan antusiasme politis ideologis, salah satunya adalah menjungkirbalikkan kaedah berbangsa dan bernegara yang selama ini telah stabil dan ajeg dengan mengganti ideologi negara dengan konsepsi yang berbau Islam formal. Penegasan ini mengkonfirmasi maksud dari term Islam radikal sebagai upaya melaksanakan Islam secara formal dalam sistem ketatanegaraan. Padahal, perjuangan untuk menegakan Islam dalam lingkup kenegaraan bukan sesuatu yang baru. Pada awal perjalanan sejarah berdirinya NKRI, usaha-usaha itu telah dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam dari berbagai ormas Islam termasuk NU dan Muhammadiyah.

Jika dikatakan bahwa logika berbangsa dan bernegara telah mapan dan ajeg tampaknya penting dilihat kembali dinamika dan sejarah perjalanan sistem hukum dan politik Indonesia yang mengalami beberapa kali amandemen dan perubahan. Bila kita lihat spirit untuk merombak atau mengamandemen UUD 1945 dilakukan terutama pasca reformasi pada tahun 1998 yang ditandai dengan lengsernya Soeharto. Hasilnya sakralisasi UUD 1945 akhirnya terbantahkan dengan adanya reformasi (Huda, 2004). Setelah itu, setidaknya terjadi empat kali perubahan. Dengan

demikian, tidak masuk akal bila konstitusi disakralkan kembali setelah lebih dari 20 tahun mengalami berbagai perubahan dan amandemen, mengingat Negara ini terus berproses mencari format terbaik setelah menangani berbagai krisis yang melanda.

Lebih dari itu, dalam empat kali perubahan itu, materi UUD 1945 yang asli telah mengalami perubahan dan pergeseran esensi yang cukup mendasar. Perubahan yang telah terjadi atas UUD 1945 telah menjadikan ketentuan proklamasi itu menjadi konstitusi yang berbeda sama sekali dari sebelumnya, meskipun tetap dinamakan sebagai Undang-Undang Dasar 1945 (Asshiddiqie, 2011). Pergeseran ini disebabkan ketidakjelasan konsep ideologi yang dianut oleh Indonesia, satu sisi mengklaim Pancasila sebagai ideologi, namun dalam prakteknya justru menerapkan ideologi kapitalisme.

Lebih lanjut, perjuangan kelompok fundamentalis adalah memformalkan ajaran Islam melalui berdirinya Negara Islam yang salah satu manifestasinya adalah penegakan syariat Islam dalam segala aspek, lini, dan dimensi. Selanjutnya, Syukur (2012) menunjuk ormas Islam, NU dan Muhammadiyah sebagai contoh ormas moderat sebagai lawan dari radikal atau fundamentalis. Klaim ini berseberangan dengan statemen salah satu petinggi NU, Prof. Masykuri Abdilah. Menurutnya, NU tidak menolak formalisasi syariat Islam. Dalam perjalanan sejarah NKRI, NU justru mengakomodir terlaksananya undang-undang perkawinan, undang-undang haji, dan sebagainya. Maka bila dikatakan bahwa NU menolak sepenuhnya formalisasi syariat Islam, implikasinya NU juga menolak keberadaan departemen agama atau kementerian agama (“NU Tidak Menolak Formalisasi Syariat Islam,” 2007).

Dengan kata lain, bila yang dimaksud radikal adalah menghendaki syariat Islam sebagai dasar Negara atau formalisasi syariat Islam dalam Negara, maka dalam ormas NU sebenarnya terjadi dinamika antar satu periode kepemimpinan pada periode yang lain. Bahkan dalam perjalanannya, NU justru menghendaki Islam sebagai dasar Negara. Menurut KH. Solahudin Wahid, pada awal kemerdekaan Indonesia tokoh NU menghendaki Islam sebagai dasar negara, tetapi kehendak itu tidak terakomodir dengan baik dan kalah dari lobi-lobi politik tokoh sekuler. Maka pada rentang waktu tahun 1956-1959 dalam Konstituante, Partai NU bersama partai-partai Islam lain kembali mengusulkan Islam sebagai dasar negara. NU memandang bahwa konstituante merupakan panggung yang tepat untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara, namun upaya ini juga tidak berhasil (Anam, 2010). Alhasil, ketika konstituante menghadapi jalan buntu dan ada usul supaya Konstituante mengambil UUD 1945 sebagai UUD hasil produk Konstituante, NU berjuang supaya nilai Islam tetap masuk dalam dasar negara yaitu dengan diusulkannya agar tujuh kata Piagam Jakarta dimasukkan kedalam sila Ketuhanan (Rosyidin, 2018). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perjuangan memformalkan syariat Islam bukan agenda kelompok yang disebut fundamentalis-radikal semata, namun menjadi

pemikiran dan perjuangan semua kelompok Islam di Indonesia dengan berbagai dinamika dan pasang surutnya.

Senada dengan Syukur, [Azra \(2000\)](#) mengungkapkan bahwa gerakan radikal Islam di Indonesia baru berkonsentrasi pada tuntutan dan wacana agar dipenuhinya cita-cita Islam sebagai dasar dan nilai-nilai bernegara, seperti pemberlakuan syariat Islam atau dimasukkannya piagam Jakarta dalam sistem perundang-undangan Indonesia. Sementara [Alavi \(1983\)](#) menjelaskan bahwa radikalisme dinilai sebagai kelompok yang memiliki pikiran sempit (*narrow-minded*) dan memiliki antusiasme yang berlebihan (*ultra zealous*), atau ingin mencapai tujuan dengan menggunakan cara-cara kekejaman. Menurut penulis, pernyataan Alavi sangat subjektif karena narasi itu dibangun berdasarkan asumsi bukan argumentasi. Penghakiman atas sebuah ide dan pemikiran mestinya diiringi pula dengan argumentasi akademis yang memadai.

Menurut [Noer \(2001\)](#), gairah untuk menegakkan syariat Islam dalam ranah kenegaraan di Indonesia tidak pernah surut. Bahkan ada kecenderungan semakin bergelora. Usaha ini telah terjadi sejak awal sejarah pergulatan politik nasional khususnya dalam pertengkaran ideologis antara golongan Islam, nasionalisme dan komunisme. Islam sebagai sistem yang ikut mewarnai Indonesia sejak masa kerajaan Islam hingga Indonesia merdeka membuktikan bahwa syariat Islam telah menjadi bagian dari sejarah bangsa Indonesia. Maka memisahkan Islam dari ruang politik dan ketatanegaraan merupakan bukti pengkhianatan terhadap sejarah. Lebih dari itu, sejak Islam masuk dan berkembang di Nusantara, kerajaan-kerajaan Islam senantiasa menjadikan Islam sebagai hukum yang berlaku. Bahkan ketika Belanda masuk dengan misi imperialismenya, kerajaan-kerajaan Islam yang ada masih berusaha menegakkannya, walaupun secara berangsur-angsur hukum Barat ataupun adat diterapkan dan mulai menggeser Islam dalam ranah hukum dan ketatanegaraan. Bahkan pergerakan nasional yang dibawa oleh tokoh-tokoh Islam menjadikan penegakan syariat Islam sebagai cita-cita perjuangan mereka.

Kesalahan yang dianggap fatal sehingga suatu kelompok atau individu layak dilabeli radikal adalah cita-citanya yang menghendaki formalisasi syariah Islam. Artinya usaha untuk melakukan purifikasi ajaran Islam melalui berbagai mediumnya, baik melalui wadah organisasi, maupun melalui partai politik dan sebagainya yang telah dikenal masyarakat di era modern ini, dapat dituduh sebagai gerakan yang memiliki ciri fundamentalisme modern ([Wahid, 2018](#)).

Pemaknaan demikian terhadap fundamentalisme tentu saja dapat menyasar seluruh partai dan ormas Islam yang tidak dapat dilepaskan dari cita-citanya untuk mewarnai dan memasukan Islam dalam sistem ketatanegaraan, seperti Partai Persatuan Pembangunan dan Partai Bulan Bintang. Sebab kedua partai ini berjuang untuk merubah pasal 29 UUD 1945 dengan memasukan tujuh kata yang pernah terhapus yaitu ketuhanan yang maha Esa dengan kewajiban menjalankan syariat

Islam bagi pemeluk-pemeluknya pada Sidang Tahunan MPR Agustus 2002. Tujuannya supaya perjuangan untuk memasukan Islam sebagai hukum negara memiliki landasan konstitusional yang jelas di Indonesia (Yusdani, 2006).

Bukan hanya level nasional, tuntutan penerapan syariat Islam di daerah juga mengemuka dengan munculnya peraturan daerah yang bernuansa syariah. Beberapa daerah membuat peraturan daerah tentang pemberlakuan syariat Islam yang diilhami oleh semangat untuk menegakan Islam dalam ranah kebijakan, diantaranya perda Aceh, Riau, Sulawesi Selatan, Cianjur, Banten, Tasikmalaya, Indramayu, dan lain-lain. Bahkan, sebagian daerah seperti Aceh menjadikan syariat Islam sebagai hukum positif bagi masyarakat dan daerahnya (Setiawan, 2008).

C. Motif Politik Dibalik Stigmatisasi Fundamentalisme-Radikal

Selain dihubungkan dengan upaya formalisasi Islam, istilah fundamentalisme-radikal juga disematkan kepada organisasi yang menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuannya seperti al Qaeda dan ISIS. Bila para propagandis radikal itu konsisten dengan definisi radikalisme yang mereka pakai yaitu menggunakan cara-cara kekerasan maka seharusnya mereka tidak sungkan untuk mengaitkan berbagai ormas atau individu yang menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan dengan radikalisme. Namun tampaknya definisi itu direduksi bila kekerasan dilakukan oleh orang atau kelompok yang tidak menghendaki formalisasi syariat Islam. Padahal belum ada bukti yang cukup kuat ada aksi kekerasan yang memiliki tujuan formalisasi syariat Islam. Aksi-aksi kekerasan atas nama agama sejauh ini belum terkonfirmasi motifnya sehingga terburu-buru mengaitkannya dengan Islam adalah tindakan gegabah dan tidak bertanggung jawab.

Lebih jauh, istilah fundamentalisme dicurigai sebagai alat barat dalam rangka menghadang lajunya politik Islam yang membentuk formalisasi syariah. Dinamika Islam radikal telah menjadi pergolakan politik bangsa-bangsa di dunia. Dalam tataran pemikiran dan situasi politik global, kenyataan bahwa Amerika Serikat dan sekutunya menggunakan standar ganda dalam melabeli pihak-pihak yang diidentifikasi sebagai fundamentalis-radikal merupakan sumbu pemicu yang menyulut berkembangnya perlawanan dari kelompok Islam. Narasi radikalisme terus bermetamorfosis menjadi terorisme untuk dapat menghancurkan Islam yang telah diklaim menjadi ancaman serius bagi mereka. Sebab diksi radikalisme dianggap belum cukup kuat untuk dijadikan alasan untuk membungkam gerakan Islam politik (Ritaudin, 2014). Hal ini dikarenakan pertarungan kultur barat dan Islam adalah sebuah keniscayaan. Menurut Khadhar (2005), barat memusuhi Islam dan mengecapnya sebagai agama kekerasan dan permusuhan. Inilah yang menjadi inti pertarungan antara timur dan barat.

Menurut [Ma'arif \(2009\)](#), cara pandang kaum fundamentalis terhadap Islam muncul karena ketidakmampuan Negara dalam memanifestasikan gagasan kemerdekaan untuk mewujudkan tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat. Namun, karena pengetahuan golongan fundamentalis ini sangat miskin tentang peta sosiologis Indonesia yang memang tidak sederhana, maka mereka menempuh jalan pintas bagi tegaknya keadilan (baca: melaksanakan syariat Islam melalui kekuasaan).

Menurut cendekiawan barat, Carly Fiorina, pada saat dunia khawatir terhadap munculnya berbagai pemikiran yang dianggap akan mendistorsi peradaban Kristen Eropa, Islam dengan sistem syariahnya justru menginspirasi beraneka ragam ide dan gagasan yang bermanfaat bagi peradaban dunia. Berbeda dengan peradaban Eropa (Kristen) yang memberangus dan mengancam keberadaan ilmu pengetahuan, peradaban yang muncul dari tanah Arab ini justru melindungi, mempertahankan, serta menyampaikannya kepada umat-umat lain. Bahkan peradaban barat modern banyak terinspirasi dari kemajuan peradaban ini. Peradaban yang dimaksud adalah dunia Islam yang berkuasa dari tahun 800 M sampai dengan 1600 M termasuk di dalamnya wilayah kekuasaan Negara khilafah Utsmaniah yang mampu menghadirkan pemimpin yang cemerlang, seperti Khalifah Sulaiman yang perkasa dengan sistem Islamnya yang menonjol ([Al-Quthb, 2007](#)).

Cara pandang [Ma'arif \(2009\)](#) terhadap formalisasi Islam yang cenderung memojokan ini merupakan fenomena lain tentang keadaan cendekiawan muslim yang penting diteliti latar belakangnya. Alih-alih memberikan perspektif yang adil terhadap dampak formalisasi Islam bagi kemajuan peradaban manusia, beliau justru mendistorsinya dengan narasi-narasi yang bernada kebencian. Suatu keadaan yang berbeda dengan orientalis semacam Fiorina yang walaupun non muslim, namun mampu menempatkan sejarah secara jujur tanpa melibatkan tendensi keyakinannya.

Dalam konteks mewujudkan kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat, [Ma'arif \(2009\)](#) mengkritik golongan umat Islam yang menawarkan formalisasi syariat Islam utamanya dalam sistem ekonomi Islam. Tapi pada saat yang sama beliau tidak melakukan kritik yang memadai terhadap sistem ekonomi yang diterapkan selama lebih dari 70 tahun namun gagal mewujudkan pemerataan dan kesejahteraan rakyat. Padahal menurut [Al-Qaradhowi \(2007\)](#), setiap sejarawan yang meneliti sejarah Islam tidak akan memungkiri bahwa peradaban Islam yang menerapkan formalisasi Islam memiliki keistimewaan tersendiri. Keistimewaan tersebut tiada lain adalah ketika peradaban Islam selalu dihiasi oleh dimensi ketuhanan. Dimensi materi selalu dipadukan dengan dimensi ruhani.

Lebih lanjut, sebuah kebudayaan atau peradaban memiliki sejarahnya sendiri-sendiri untuk bangkit dan berkembang. Namun, suatu peradaban tidak mungkin lahir dan berkembang tanpa bersentuhan dengan kebudayaan lain dan saling meminjam. Proses pinjam meminjam antar kebudayaan hanya bisa terjadi jika masing-masing

kebudayaan memiliki mekanismenya sendiri-sendiri. Faktor persentuhan budaya inilah yang kurang banyak disentuh oleh para sejarawan. Padahal persentuhan budaya ini menjadi faktor pendukung bagi terbentuknya tatanan dunia barat yang baru setelah lepas dari pengaruh doktrin dan kekuasaan gereja Eropa pada abad pertengahan (Zarkasyi, 2013).

Menurut El-Badawiy, Wijaksana, Andi Subarkah, & Ghirah (2007), apabila peperangan terhadap agama memiliki sisi rasional bagi kalangan bangsa Eropa, tidak bagi Islam, karena Islam tidak menentang ilmu pengetahuan bahkan menganjurkan untuk mencarinya dan menyepakatinya sesuai dengan keyakinan ajaran Islam. Bahkan Islam sendiri yang menjadi penyebab terjadinya revolusi dalam gereja ditinjau dari perspektif keagamaan. Dalam pengaruhnya terhadap bangsa latin, secara ringkas bisa dikatakan bahwa Islam merupakan salah satu faktor pendorong lahirnya kebangkitan Eropa di abad modern.

Dalam menyikapi dinamika perkembangan zaman yang demikian maju, Islam memiliki konsep yang sama sekali berbeda dengan agama Kristen Eropa. Maka menyamakan kelompok yang menghendaki formalisasi syariah Islam dengan kaum gerejawan yang menolak modernisasi, terutama dalam bidang sains dan ilmu pengetahuan duniawi adalah tindakan yang keliru. Islam memiliki aturan atau nilai-nilai yang rasional dalam merespon berbagai dinamika perkembangan zaman. Tidak semua diterima dan tidak pula semua ditolak.

Sementara itu, bila dilihat dalam konteks akhlak, labelisasi negatif, seperti radikal teroris dan sebagainya, kepada umat Islam yang berbeda pandangan dan fikiran merupakan perbuatan tercela yang dilarang agama. Apalagi bila labelisasi itu justru diberikan kepada orang atau kelompok yang menghendaki sempurnanya ajaran Islam untuk diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan. Label fundamentalisme dengan konotasinya yang negatif tentu saja dapat merusak *ukhuwah Islamiyah* bila disematkan kepada sesama muslim. Padahal label itu diciptakan oleh barat untuk mendiskreditkan para pengemban dakwah Islam yang menghendaki adanya formalisasi syariah Islam, yang tentu saja melalui jalan konstitusional, bukan kekerasan.

KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, tujuan penelitian ini adalah mengkaji makna Islam fundamentalis-radikal, hubungannya dengan gerakan formalisasi Islam, dan motif politik dibalik penyematan Islam fundamentalis-radikal. Secara teoritis dan historis, istilah fundamentalis-radikal bukan merupakan khazanah pemikiran Islam, melainkan muncul dari peradaban barat yang disematkan kepada agama Kristen Protestan yang menolak perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat modern serta sikap konsisten mereka yang total terhadap agama Kristen. Sementara itu, Islam justru mendorong penganutnya untuk mengeksplorasi alam dan ilmu pengetahuan.

Stigmatisasi fundamentalis-radikal dimunculkan barat atas dunia Islam didasarkan kepada motif pencegahan munculnya peradaban baru yang dapat menyaingi peradaban barat. Penggunaan istilah fundamentalis radikal dan moderat dewasa ini menjadi isu yang terus memporak-porandakan rasa *ukhuwah Islamiyah* antar sesama anggota masyarakat Indonesia bahkan sesama muslim. Melalui labelisasi ini menjadi alasan bagi muslim yang satu dengan yang lain untuk saling bermusuhan. Label radikal yang disematkan kepada umat Islam yang menghendaki formalisasi syariat Islam merupakan bentuk dari ketidakfahaman akan peta sosiologis masyarakat Indonesia. Karena pada rentang waktu yang panjang gerakan formalisasi syariat Islam justru dilakukan oleh sebagian dari pendiri bangsa dari berbagai ormas Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. H. (2011). *Studi Dasar-dasar Pemikiran Islam*. Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah.
- Adams, L. M., & Taylor, C. R. (1958). *The New American Encyclopedia*. New York: Books, Inc.
- Al-Asymawi, M. S. (2004). *Menentang Islam Politik*. Bandung: Alifya.
- Al-Qaradhowi, Y. (2007). *Distorsi Sejarah Islam*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar.
- Al-Quthb, S. (2007). *Warisan Peradaban Islam dan Sainis Muslim*. Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah.
- Alavi, Z. (1983). *Islamic Educational Thought in Middle Ages*. India: Hederabat.
- Alex, M. (2005). *Kamus Ilmiah Populer Kontemporer*. Surabaya: Karya Harapan.
- An-Nabhani, T. (2012). *Peraturan Hidup dalam Islam*. Jakarta: HTI Press.
- Anam, C. (2010). *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (ketiga). Surabaya: Duta Aksara Mulia.
- Arikunto, S. (2014). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Asshiddiqie, J. (2011). *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Azra, A. (1996). *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Azra, A. (2000). *Muslimin Indonesia: Viabilitas Garis Keras*. Gatra.
- El-Badawiy, H. A. R. M., Wijaksana, D., Andi Subarkah, H., & Ghirah, A. (2007). *Orientalisme dan Misionarisme : Menelikung Pola Pikir Umat Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Furchan, A. (2002). *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Grand Larousse Encyclopedique*. (2008). Perancis: Larousse.
- Huda, N. (2004). *Politik Ketatanegaraan Indonesia Kajian terhadap Dinamika Perubahan UUD 1945*. Yogyakarta: UII Press.
- Khadhar, L. I. (2005). *Ketika Barat Memfitnah Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ma'arif, A. S. (2009). *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: The Wahid Institut.

- Mahmudah, S. (2016). *Historisitas Syariat Islam dalam Pemikiran Khalil Abd Al-Karim dan Pengaruhnya dengan Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. UIN Sunan Kalijaga.
- Mukhijab. (2017, Januari 19). Label Islam Radikal. *Jawa Pos Online*. Diambil dari <https://www.jawapos.com/opini/sudut-pandang/19/01/2017/label-islam-radikal/>
- Noer, D. (2001). *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa*. Jakarta: Mizan.
- NU Tidak Menolak Formalisasi Syariat Islam. (2007). Diambil 28 Maret 2019, dari NU Online website: <https://www.nu.or.id/post/read/8263/nu-tidak-menolak-formalisasi-syariat-islam>
- Ritaudin, M. S. (2014). Radikalisme Negara dan Kekuasaan Perspektif Politik Global. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 8(2), 389–414.
- Rokhmad, A. (2012). Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 20(1), 79–114. <https://doi.org/10.21580/ws.20.1.185>
- Rosyidin, M. A. (2018). Tantangan NU di Masa Depan. Diambil 28 Maret 2019, dari Tebuireng Online website: <https://tebuireng.online/tantangan-nu-di-masa-depan/>
- Setiawan, Z. (2008). Dimamika Pergulatan Politik dan Pemikiran Formalisasi Syariah pada Era Reformasi. *Spektrum: Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*, 5(2), 72–91.
- Syaffie, I. K. (2013). *Ilmu Pemerintahan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Syukur, S. (2012). Islam Radikal vs Islam Rahmah Kasus Indonesia. *Teologia*, 23(1), 89–107.
- Wahid, A. (2018). Fundamentalisme dan Radikalisme Islam (Telaah Kritis tentang Eksistensinya Masa Kini). *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, 12(1), 61–75. <https://doi.org/10.24252/sulesana.v12i1.5669>
- Yusdani. (2006). Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia. *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*, XVI, 191–210.
- Zalum, A. Q. (1993). *Nizham al-Hukm fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Ummah.
- Zalum, A. Q. (2010). *Persepsi-Persepsi Berbahaya*. Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah.
- Zarkasyi, H. F. (2013). Akar Kebudayaan Barat. *Jurnal Kalimah*, 11(2), 175–190.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Peran Pesantren dalam Mencegah Gerakan Radikalisme di Kalimantan Barat

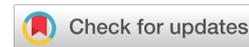
(The Role of Islamic Boarding Schools in Preventing the Radicalism Movement in West Kalimantan)

Syaiful Ilmi¹, Ardiansyah^{1*}

¹ Institut Agama Islam Negeri Pontianak, Pontianak, Indonesia

*Corresponding email: ardiansera@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v15i1.3378>



ABSTRACT

Kata Kunci:
AGIL; Islamic Boarding School; Radicalism

Islamic boarding schools are naturally known as reputable Islamic educational institutions that consistently breeds inclusive and tolerant values. However, radicalism in the name of religion has become increasingly common in Indonesia. This study aims to analyze the strategy used by the Islamic boarding schools in West Borneo in countering the radicalism movement with the AGIL paradigm. This study uses the phenomenological approach and considered four objects, which are: Darul Khairat Islamic Boarding School, Makarim al-Akhlaq Islamic Boarding School, Darul Ulum Islamic Boarding School and Darussalam Islamic Boarding School. The results reveal that Islamic boarding schools apply the following strategies which are: internalizing Sufistic teachings, applying salaf education, instilling the Ahlu Sunnah wa al Jama'ah doctrine, and instilling the values of tolerance and pluralist attitudes.

ABSTRAK

Article Info:
Submitted:
06/03/2020
Revised:
11/06/2020
Published:
30/06/2020

Pesantren yang secara alami merupakan lembaga pendidikan Islam yang secara konsisten menyemai nilai-nilai inklusif dan toleran. Namun demikian, gerakan radikalisme atas nama agama semakin massif terjadi di Indonesia. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis strategi pesantren di Kalimantan Barat dalam menanggulangi gerakan radikalisme dengan paradigma AGIL. Pendekatan fenomenologi digunakan dalam penelitian ini dengan objek empat pesantren, yaitu Pondok Pesantren Darul Khairat, Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq, Pondok Pesantren Darul Ulum dan Pondok Pesantren Darussalam. Hasil penelitian ini menemukan bahwa beragam strategi diterapkan oleh pondok pesantren, yaitu strategi internalisasi ajaran sufistik, menerapkan pendidikan salaf, menanamkan doktrin *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*, dan menanamkan nilai-nilai toleransi dan sikap pluralis.

PENDAHULUAN

Peran pesantren baik sejak pra-kemerdekaan maupun pasca kemerdekaan telah menempatkan pesantren sebagai salah satu aset penting bagi bangsa Indonesia. Keberhasilan kaum santri menghadapi tantangan kolonialisme menjadikan pesantren

bukan hanya sebagai wadah pendidikan karakter dan agama saja, melainkan juga sebagai wadah bagi generasi bangsa dalam merawat keutuhan NKRI. Namun, dalam konteks yang berbeda, keberadaan pesantren hari ini dihadapkan pada berbagai problem yang lebih kompleks yang sedang dihadapi oleh Indonesia, misalnya, persoalan pengentasan kemiskinan, persoalan meningkatnya angka korupsi, krisis budaya dan kebangsaan, dekadensi moral dan—sebagai *concern* penelitian ini—merebaknya paham radikalisme (Bakri, 2014; Suprihatiningsih, 2012). Dalam kasus yang terakhir, merebaknya paham radikalisme, pesantren—meminjam bahasa KH. Abdrrahman Wahid (Gus Dur)—sebagai lembaga pendidikan yang bersifat “sub-kultur” dalam konteks penanaman nilai-nilai agama, sedang diuji dengan masifnya kelompok yang bertindak radikal (Wahid, 2001). Tantangan pesantren terhadap masifnya gerakan radikalisme ini bukan tanpa alasan mengingat bahwa selama ini pesantren dikenal sebagai salah satu garda terdepan dalam persoalan nilai-nilai deradikalisasi.

Berdasarkan survei yang dilakukan oleh Wahid Institute (2017), kasus radikalisme dan intoleransi atas nama agama masih bersifat fluktuatif dari tahun ke tahun. Menurut laporan yang dirilis pada tahun 2014, angka kasus radikalisme dan pelanggaran intoleransi agama cenderung menurun sebesar 42 persen sebesar 158 peristiwa dengan 187 tindakan. Berbeda dengan Wahid Institute, Komnas HAM RI (2017) menunjukkan hal sebaliknya di mana kasus radikalisme dan intoleransi beragama menunjukkan peningkatan. Berdasarkan pengaduan yang diterima Komnas HAM, sepanjang 2016 tercatat ada 97 kasus, sedangkan pada 2015 tercatat ada 87 kasus dan pada 2014 hanya 76 kasus.

Penyebaran paham radikalisme ke seluruh penjuru Indonesia ini seakan-akan sudah tidak bisa dihentikan, termasuk diantaranya di wilayah Kalimantan Barat. Dalam tiga tahun terakhir, tindakan radikalisme atas nama agama di Kalimantan Barat mengalami akselerasi yang cukup masif. *Pertama*, masuknya kelompok Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) yang berakhir dengan pengusiran eks jamaah tersebut yang terjadi pada 19 Januari 2016 (Panji & Antara, 2017). *Kedua*, kasus persekusi terhadap tokoh agama yang menimpa Tengku Zulkarnain dan Ustadz Sobri Lubis pada tahun 2017 yang melahirkan gerakan Aksi Bela Ulama 205 pada Festival Gawai Dayak pada 20 Mei 2017. Peristiwa tersebut sempat memicu ketegangan karena di antara kedua pihak ada yang membawa senjata tajam (Sitepu, 2017). *Ketiga*, berdasarkan data yang dihimpun oleh pihak Kepolisian, setidaknya ada 17 orang yang diduga terlibat sebagai partisipan gerakan *Islamic State of Iraq and al-Sham* (ISIS) di Kalimantan Barat ("Kepolisian Mendata Ada 17 Orang Tempo," 2017).

Di antara peran strategis pesantren saat ini adalah peran pemberdayaan (*empowerment*) dan transformasi *civil society* secara efektif. Bahkan pesantren berfungsi sebagai satu elemen determinan dalam struktur sosial masyarakat Indonesia. Mahfudh (1994) mengungkapkan bahwa pesantren merupakan cerminan perpaduan antara pesantren dan lingkungan sosial serta memberikan kontribusi yang signifikan

terhadap perubahan sosial. Fenomena kasus radikalisme tersebut merupakan fakta yang sangat merisaukan bagi masyarakat Kalimantan Barat. Kontribusi pesantren dalam penyelesaian problem radikalisme ini merupakan salah satu upaya yang sedang ditunggu oleh masyarakat setempat. Oleh karena itu, penelitian ini dianggap urgen penulis lakukan untuk menemukan peran dan format strategi yang dilakukan oleh pondok pesantren yang ada di Kalimantan Barat dalam mencegah merebaknya paham radikalisme dengan harapan penelitian ini dapat memberikan kontribusi teoritis maupun praksis bagi pihak terkait.

Beberapa studi terkait radikalisme adalah sebagai berikut. [Rahman \(2006\)](#) mengungkapkan bahwa akar gerakan Islam yang ada di Indonesia merupakan gerakan Islam yang diinspirasi oleh ideologi gerakan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang berfokus pada tiga target utama; Perguruan Tinggi, Pesantren dan Masjid. [Al-Zastrow \(2004\)](#) menambahkan bahwa fenomena Islam radikal, seperti FPI misalnya, merupakan gerakan Islam yang sarat kepentingan pihak tertentu.

[Hasan \(2016\)](#) menjelaskan bahwa salah satu faktor pendukung munculnya gerakan radikal pada masa awal reformasi merupakan efek dari rasa kecewa dan frustrasi dari sulitnya lapangan pekerjaan yang tersedia di mana dalam konteks ini gerakan radikalisme yang ada lebih disebabkan oleh faktor ekonomi. Pertanyaan ini sejalan dengan [Asrori \(2015\)](#) yang mengungkapkan bahwa gerakan radikalisme yang muncul di Indonesia disebabkan oleh tiga faktor, yaitu (1) faktor di tataran global sebagaimana fenomena Arab Spring, (2) tersebar luasnya paham wahabisme, dan (3) faktor ekonomi dan kemiskinan.

Lain daripada itu, [Syarif \(2010\)](#) mengungkapkan fakta bahwa sejumlah besar pesantren di Indramayu, Cirebon, Kuningan, Majalengka, Ciamis dan Pangandaran masih mengembangkan paham keagamaan yang sejalan dengan cita-cita kelompok radikal. [Mukodi \(2015\)](#) menambahkan bahwa gerakan radikalisme di Indonesia pada umumnya dan Kabupaten Pacitan pada khususnya lebih dikarenakan oleh faktor kemiskinan, korupsi, globalisasi, dan sejarah. Oleh karena itu, menyikapi gerakan radikalisme tersebut, Pondok Pesantren Termas hadir sebagai lembaga pendidikan yang konsisten menyemai nilai-nilai deradikalisasi dari masa ke masa.

Lebih lanjut, sejauh pengamatan peneliti, belum ditemukan studi yang membahas secara spesifik mengenai peran dan langkah konkrit pesantren dalam hubungannya dengan perkembangan gerakan radikalisme yang ada di Kalimantan Barat. Dengan demikian, tujuan dari penelitian ini adalah mengkaji dan menganalisis lebih jauh tentang radikalisme dan perkembangan radikalisme di Kalimantan Barat dan langkah-langkah dan strategi pesantren yang ada di Kalimantan Barat dalam membendung dan menanggulangi maraknya gerakan radikalisme yang terjadi.

KERANGKA TEORI

Penelitian ini mengacu pada teori struktural-fungsionalisme. Teori tersebut digunakan untuk menemukan peran konkrit pesantren dalam menanggulangi gerakan radikalisme. Teori ini digunakan didasarkan pada besarnya kontribusi pesantren terhadap rekayasa fenomena sosial yang tidak bisa dipandang sebelah mata. Sejak awal kelahirannya, pendekatan fungsional yang dikembangkan oleh salah satu murid Durkheim, Radcliffe-Brown, lebih pada kontribusi sosial yang dimainkan oleh sebuah perangkat sosial, atau sebuah institusi sosial—dalam konteks ini adalah pondok pesantren—terhadap kemantapan suatu struktur sosial (Marzali, 2006).

Dalam konteks yang lebih jauh, sebuah lembaga sosial dapat menjalani peran “fungsional”—sebagaimana yang dikembangkan oleh Talcott Parsons—apabila bisa memenuhi empat standar dasar, yaitu adaptasi (*adaptation*), pencapaian tujuan (*goal attainment*), integrasi (*integration*) dan pemeliharaan pola (*latency*). Empat konsep dasar tersebut disebut dengan paradigma A.G.I.L. Melalui keempat konsep tersebut, penulis akan melihat lebih jauh bagaimana peran dan langkah konkrit pesantren dalam membendung aksi radikalisme di Kalimantan Barat (Parson & Hamilton, 2001).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan model kualitatif dengan penelitian lapangan yang dikolaborasikan dengan temuan pustaka. Untuk mencapai tujuan penelitian, penulis menggunakan pendekatan fenomenologi. Data primer diperoleh dari sumber informan yaitu segenap *civitas* pesantren baik pengasuh pesantren, pengurus pesantren maupun santri dan masyarakat di sekitar pesantren. Data diperoleh dengan teknik wawancara, observasi dan studi pustaka dari lima objek penelitian, yaitu Pondok Pesantren Darul Khairat di Kota Pontianak, Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq di Kota Singkawang, Pondok Pesantren Darul Ulum di Kabupaten Kubu Raya dan Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang di Kabupaten Mempawah. Lebih lanjut, data dianalisis dengan teknik deskriptif-analitik melalui proses reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Diskursus Perkembangan Makna Radikalisme

Makna kata *ath-tharruf* atau radikalisme pada masa ke masa mengalami perkembangan makna. Perkembangan makna *ath-tharruf* yang digunakan oleh bangsa Arab sejak zaman pra Islam dan saat ini cukup berbeda. Kata *ath-tharruf* pada masa pra Islam, sudah digunakan oleh bangsa Arab dan bisa dilacak melalui syair-syair yang digunakan pada masa tersebut. Pengambilan kosa kata melalui syair dikarenakan syair Arab memiliki catatan dan periwayatan, sehingga otentisitas maknanya dapat terjaga. Di antara penyair yang menggunakan derivasi *ath-tharruf* yaitu *ath-tharf* adalah Umru'ul Qais dalam puisinya yang berbunyi:

ورحنا يكاد الطرف يقصر دونه # متى ما ترقى العين فيه تسفل

Kata ini juga bermakna المكتسب المحدث. Berikut bait syairnya:

أو الخضر لم يمنع من الموت ربه # وكان ذا مال, طريف, وتالد. (Sulma, 2008)

Pada masa Islam kata *at-tatharruf* bisa dilihat dari penggunaan kata tersebut dalam al-Quran. Kata *at-tatharruf* atau derivasinya disebut 11 kali dalam al-Quran, yaitu dalam QS. ash-Shafat (37): 48, QS. Shaad (38): 52, QS. asy-Syura (42): 45, QS. ar-Rahman (55): 56, QS. an-Naml (27): 40, QS. Ibrahim (14): 43, QS. Ali Imran (3): 127, QS. Hud (11): 114, QS. Thaha (20): 130, QS. ar-Ra'd (13): 41, dan QS. Al Anbiya (21): 44 (Al-Baqi, 1992).

Secara istilah kata *at-tathaqqurf* mempunyai beberapa pendapat, diantaranya adalah berlebih-lebihan dalam berakidah, berfikir, bermazhab, atau lainnya dengan mengutamakan agama, kelompok jamaah, atau partai (Shawi, 1993). Pendapat lain, *at-tathaqqurf* adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan kepada yang bertentangan, baik itu berupa tambahan maupun pengurangan. *At-tatharruf* dibagi menjadi tiga bagian, yaitu radikalisme perorangan (*at-tatharruf' al-afrad*), radikalisme kelompok (*at-tatharruf' al-jama'at*) dan radikalisme bernegara (*at-tatharruf ad-daulah*) (Utsman, 2017).

Dalam sejarah Islam, akar radikalisme dapat ditelusuri pada masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib, yang dimana terjadi gerakan secara massal yang menginginkan perubahan pemerintahan oleh kelompok Khawarij. Kaum Khawarij menggunakan jalan kekerasan demi memuluskan tujuannya sehingga menimbulkan ketakutan umat muslim pada masa itu. Awal kekerasan ini berlanjut sehingga terjadi banyak peperangan pada masa kekhalifahan berikutnya seperti kekhalifahan Bani Umayyiah dan Abbasiyah (Sinaga, Ramelan, & Montratama, 2008). Sejarah tersebut menunjukkan bahwa radikalisme agama telah hadir pada masyarakat Islam. Tapi, sebetulnya tidak hanya Islam yang dirasuki oleh ruh radikalisme, namun juga agama lainnya seperti Kristen (Humaidi, 2008).

Dewasa ini, istilah radikalisme juga sering dilekatkan dengan paham Wahabi atau Salafi yang melakukan berbagai tindakan kekerasan. Sebut saja seperti tuduhan melakukan pembunuhan terhadap sejumlah ulama Aswaja, melakukan aksi perusakan makam Nabi, dan berbagai kegiatan sejenis lainnya (Tim Cahaya Nabawi, 2017). Pendapat di atas menunjukkan adanya eksistensi radikalisme agama, sehingga Kazhim el-Kholisi menelurkan beberapa faktor-faktor penyebab munculnya radikalisme agama, yaitu (1) faktor sejarah (*al-amil at-tarikhi*), (2) faktor politik (*al-amil as-siyasi*), dan (3) faktor ekonomi (*al-amil al-iqtishadi*).

Namun, radikalisme agama dibantah secara keras oleh tokoh sarjana muslim Indonesia, yang justru mengatakan bahwa agama bukanlah faktor tunggal kekerasan dan terorisme, namun merupakan kolaborasi antara faktor ekonomi, sosial, dan politik. Aksi radikalisme menurutnya selalu bersifat situasional. Islam tidaklah

penyebab terorisme. Begitu juga dengan agama-agama yang lain yang tidak terkait dengan tindakan kekerasan dan terorisme yang dilakukan dengan kelompok yang memeluk agama tersebut (Azra, 2016).

B. Radikalisme di Indonesia dan Kalimantan Barat

Sebagai sebuah negara dengan keberagaman masyarakatnya, Indonesia merupakan sebuah negara yang berdaulat memiliki sejarah panjang mengenai radikalisme. Awal radikalisme di Indonesia telah tampak pada gerakan DI/TII (Darul Islam atau Tentara Islam Indonesia) pada masa 1950-an. Fenomena radikalisme di Indonesia selanjutnya pada masa Orde Baru mendapatkan tekanan berat, karena pada masa ini pemerintah Indonesia melalui tangan Soeharto selalu membatasi habis radikalisme, baik kanan maupun kiri. Pada masa itu, radikalisme merupakan *common enemy*, sebut saja gerakan Komando Jihad pada tahun 1980-an yang akhirnya hilang tanpa jejak. Namun gerakan radikal terus bermunculan hingga lahir Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

Setelah era reformasi, gerakan-gerakan radikalisme kembali muncul dan tumbuh subur di Indonesia bahkan pemerintah harus mendirikan sebuah badan khusus untuk menangkal gerakan tersebut, yaitu Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) yang bekerjasama dengan Kementerian Agama. Penanggulangan radikalisme nampaknya mendapatkan dukungan oleh berbagai pihak, baik pemerintah maupun rakyat Indonesia dewasa ini. Pemerintah melalui tangan-tangan kementeriaannya selalu memprogramkan gerakan-gerakan deradikalisme, baik berupa seminar-seminar, workshop, maupun berbagai bentuk kampanye lainnya.

Akar gerakan radikalisme di Indonesia, menurut Ummah (2012) disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu (1) munculnya tekanan politik pemerintah, (2) faktor emosi keagamaan, (3) faktor kultural, dan (4) faktor ideologis anti-westernisme, (5) kebijakan pemerintah, dan (6) faktor media massa atau pers. Kalimantan Barat sebagai salah satu provinsi di Indonesia yang mempunyai keberagaman sehingga juga mempunyai peluang masuknya paham radikalisme. Beberapa faktor yang menjadi peluang terjadinya aktivitas radikalisme di Kalimantan Barat adalah letak geografis Kalimantan Barat yang berbatasan langsung dengan Malaysia yang juga berbatasan dengan Filipina dan Thailand. Selain itu, Kalimantan Barat memiliki etnis yang beragam sehingga menjadi daerah yang rawan konflik sebagaimana yang terjadi pada tahun 1997 dan 1999 saat terjadi konflik antara suku Dayak dengan Madura.

Dalam konteks kasus radikalisme agama di Kalimantan Barat, bisa dilihat dari beberapa kasus yang sebenarnya muncul belakangan dibanding kasus di atas. Salah satunya dapat dilihat dari kasus penyerangan dan pembakaran terhadap anggota Gerakan Fajar Nusantara pada tahun 2016 yang berlokasi di daerah Mempawah. Anggota Gafatar yang mengalami tindakan pengusiran tersebut

berjumlah 1.124 orang. Menurut keterangan yang penulis himpun, gerakan massa yang melakukan penyerangan terhadap anggota Gafatar tersebut didorong oleh isu mengenai faham-faham keagamaan yang berujung pada indikasi kesesatan organisasi Gafatar tersebut. Menurut Solihin, salah satu tokoh agama di Mempawah, menyatakan bahwa kesesatan Gafatar tersebut benar-benar tampak dan nyata dengan melihat pada buku-buku rujukan keagamaan mereka yang menyatukan antara ajaran Islam, Kristen dan Yahudi.

Kasus lainnya adalah kasus ‘persekusi dan penghinaan ulama’ yang dilakukan Dewan Adat Dayak (DAD) Kabupaten Sintang Kalimantan Barat yang menolak kedatangan Tengku Zulkarnain dan Ustadz Sobri Lubis pada tahun 2017. Kasus tersebut mendorong lahirnya Aksi Bela Ulama yang dilaksanakan pada tanggal 20 Mei 2017, atau yang dikenal dengan Aksi 205. Aksi yang dilaksanakan bersamaan dengan Pekan Gawai Dayak tersebut bahkan hampir menciptakan konflik horizontal antara masyarakat etnis Dayak dan peserta Aksi Bela Ulama. Aksi tersebut jika dilihat secara eksplisit, maka polanya hampir sama dengan gerakan yang terjadi di Jakarta seperti Aksi 114 dan Aksi 212 yang dilandasi oleh Gerakan Bela al-Qur’an.

Gerakan bela al-Qur’an yang terjadi di Jakarta memang memberikan pemantik terhadap lahirnya gerakan Islam yang lebih radikal di Kalimantan Barat. Selain mengikuti pola aksi yang terjadi di Jakarta tersebut, salah satu gerakan lainnya yang memiliki indikasi kuat terhadap relasi gerakan Islam radikal di Jakarta dengan di Kalimantan Barat dapat dilihat dari terbentuknya Gerakan Masyarakat Kalbar Untuk Jakarta, GMK-UJ. Pada poin ini dapat dilihat jika gerakan radikalisme agama yang mulai tumbuh di Kalimantan Barat pada dasarnya bukan merupakan tindakan yang secara *genuine* berakar dari kultur masyarakat Kalimantan Barat sendiri.

Berdasarkan contoh kecil dua kasus di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kemungkinan lahirnya konflik horizontal di kalangan masyarakat Kalimantan Barat tidak lagi hanya terbatas pada gesekan etnis sebagaimana stigma yang selalu melekat untuk masyarakat Kalimantan Barat sendiri. Konflik horizontal tersebut hari ini juga dapat didorong oleh eksistensi keberadaan gerakan radikalisme atas nama agama yang mulai tumbuh dan berkembang di kalangan masyarakat Kalimantan Barat. Hal ini tentu merupakan salah satu pekerjaan rumah baik bagi pemerintah, pusat dan daerah, maupun lembaga-lembaga keagamaan, dalam hal ini pondok pesantren.

C. Pondok Pesantren: Antara Pendidikan Inklusif dan Kemunculan Gerakan Radikalisme Agama

Pondok pesantren yang telah berkembang berabad-abad lamanya di Indonesia merupakan Lembaga Pendidikan yang memiliki ciri khas. Maka tidaklah berlebihan ketika pondok pesantren, dalam tinjauan sejarah pendidikan, dipandang sebagai

indogeneous culture, yakni salah satu unsur kebudayaan asli yang tumbuh dan berkembang di Nusantara (Saleh, 1988). Sebagai sebuah hasil kebudayaan, Gus Dur mengajukan tesis bahwa pondok pesantren dapat digolongkan ke dalam sub-kultur yang memiliki ciri khas yang berbeda dengan lembaga-lembaga pendidikan di luar pesantren (Wahid, 2001).

Sementara Cak Nur memandang kekhasan pondok pesantren dalam tiga hal, yaitu ke-Islaman, ke-Indonesiaan, dan keilmuan (Yasmadi, 2002). Selain faktor kepemimpinan, kitab-kitab klasik yang jadi rujukan dan sistem nilai, kekhasan pondok pesantren juga melekat dalam sistem pengajarannya. Ada beberapa metode pembelajaran yang dikembangkan di pesantren, yaitu metode *bandongan* atau sistem layanan kolektif (*collective learning process*). Metode yang kedua disebut dengan metode *sorogan* atau layanan individual (*individual learning process*) (Muhajir, 2014). Kedua metode tersebut merupakan metode pembelajaran yang telah berlangsung sejak lama. Namun, akulturasi sistem pendidikan modern akhir-akhir ini turut mempengaruhi model pendidikan pondok pesantren, di mana pada umumnya pondok pesantren sudah menggunakan sistem kelas dan tingkat, seperti tingkat *Ūla*, *Wustā* dan *‘Ulyā*.

Pandangan lain yang melekat dalam karakteristik pondok pesantren adalah proses menanamkan nilai-nilai Islam yang *rahmatan li al-‘alamīn*. Dalam konteks ini, pondok pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam yang memang memegang teguh prinsip inklusivisme Islam (Maunah, 2009). Dalam cara pandang yang inklusif, seseorang cenderung menerima perbedaan, meskipun tidak sependapat dengan kebenaran orang lain. Sikap inklusif ini dapat diartikulasikan sebagai sikap menerima yang toleran terhadap adanya perbedaan (Panikkar, 1994). Dalam watak inklusivisme, tidak muncul rasa kecurigaan apalagi permusuhan, melainkan sikap akomodatif (Sachedina, 2004).

Sikap inklusif tersebut telah menjadi ciri khas pondok pesantren selama berabad-abad. Doktrin inklusif ini mendorong sikap pondok pesantren yang dapat menerima keselarasan antara Negara dan Pancasila, antara peraturan syari’at dan Undang-Undang Dasar, menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia dan lain sebagainya. Maka dari itu, tidak heran ketika pondok pesantren selama ini dianggap sebagai lembaga pendidikan Islam yang mampu mengcounter paham-faham radikalisme, ekstrimisme atau bahkan terorisme, karena pondok pesantren merupakan simbol toleransi yang menjadi salah satu kearifan lokal (*local wisdom*) bangsa ini. Berdasarkan pandangan di atas, tidak berlebihan ketika Khamami Zada menyatakan bahwa salah satu karakter otentik yang ada pada pondok pesantren yaitu jauh dari kekerasan. Pondok pesantren lebih menekankan pada tradisi cinta damai dan toleran (Hanafi, 2018). Namun demikian, salah satu pertanyaan besar adalah apakah mungkin radikalisme agama itu dapat lahir rahim pondok pesantren?,

mengingat bahwa salah satu akar gerakan radikalisme agama adalah pemahaman akan Islam yang tidak secara *kaffah* (baca: komprehensif).

Badan Nasional Penanggulangan Teroris (BNPT) bahkan menyebut ada 19 pondok pesantren di Indonesia yang terindikasi menjalankan gerakan Islam radikal (Al-Faqir, 2016). Salah satunya yang sering dikait-kaitkan dengan gerakan Islam radikal adalah pondok pesantren al-Mukmin Ngruki, Solo (Tan, 2011). Menurut Sidney Jones, Pesantren al-Mukmin Ngruki memiliki andil yang cukup besar dalam memperlebar jangkauan kelompok Islam radikal yang ada di Indonesia yang dalam hal ini juga disokong oleh jejaring Islam radikal di luar negeri, dalam hal ini adalah jaringan al-Qaeda (Najib, 2013). Pesantren lainnya adalah Pondok Pesantren al-Islam Lamongan. Pondok Pesantren ini merupakan salah satu pondok pesantren yang terlibat aksi terorisme di Bali pada 12 Oktober 2002 silam. Selain Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki dan Pondok Pesantren al-Islam Lamongan tersebut, ada juga pondok pesantren di Yogyakarta yaitu Pondok Pesantren Ihya' al-Sunnah pimpinan Ja'far Umar Thalib yang sempat membentuk satu sayap gerakan jihadis yang dikenal dengan Laskar Jihad dan beberapa pesantren lainnya (Hasani & Naipospos, 2012).

Beberapa faktor yang mendorong kemungkinan pesantren sebagai tempat persemaian kelompok radikal adalah sebagai berikut: *pertama*, latar belakang pengetahuan agama pimpinan pesantren yang memiliki visi orientasi pemurnian dan proteksi bidang akidah yang lebih dekat dengan kelompok Salafi (Susanto, 2007). *Kedua*, kurikulum pesantren. Proses indokrinasi yang terjadi di pondok pesantren melalui tiga tahap, yaitu aktivitas sekolah (*the school's activities*), kurikulum keagamaan (*religious curriculum*), dan kurikulum yang tersembunyi (*hidden curriculum*) (Najib, 2013). *Ketiga*, jaringan sosial pengasuh pesantren seperti halnya jaringan al-Qaeda, Jamaah Islamiyah, atau bahkan ISIS. Beberapa faktor di atas, menurut Edi Susanto, mendorong kemungkinan yang sangat besar lahirnya gerakan radikalisme agama yang berasal dari pesantren (Susanto, 2007).

D. Strategi Pondok Pesantren di Kalimantan Barat dalam Membendung Gerakan Radikalisme Agama

1. Pondok Pesantren Darul Khairat

Pondok Pesantren Darul Khairat didirikan oleh Drs. KH. Suadi Mastur dan resmi didirikan pada 17 Rabi'ul Awwal 1419 Hijriah atau 12 Juni 1998 Masehi. Pada awalnya, pondok pesantren tersebut hanya memiliki lembaga pendidikan al-Qur'an yang memiliki enam orang santri. Saat ini, Pondok Pesantren Darul Khairat sudah memiliki Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah dan Madrasah Diniyah dengan jumlah santri sebanyak 801 orang.

Salah satu keunggulan Pondok Pesantren Darul Khairat adalah lembaga pendidikan salafnya melalui Madrasah Diniyah. Sampai saat ini, Madrasah Diniyah Darul Khairat sudah memiliki tiga jenjang tingkat, yaitu *Awwaliyah*,

Wustho dan *Ulya*. Keunggulan pondok pesantren tersebut dalam memahami khazanah keislaman tidak sebatas pada pendidikan Madrasah Diniyahnya saja, namun juga didorong oleh kegiatan ekstrakurikuler berupa *Bahtsu al-Masail* (BM). Menurut Ustadz Ruba'i, kegiatan tersebut merupakan kegiatan yang diadakan oleh pondok pesantren untuk menemukan jawaban dari suatu pertanyaan atau menemukan solusi dari problematika keagamaan yang sedang dihadapi oleh masyarakat saat ini.

Lebih lanjut, strategi Pondok Pesantren Darul Khairat dalam membendung gerakan radikal atas nama agama dengan cara menghindari pemahaman tekstual terhadap persoalan-persoalan yang mendorong lahirnya gerakan radikal. Ustadz Atoullah menyatakan:

“kalau saya kira *sih* pak, strategi untuk membendung kelompok radikalisme yang kadang-kadang menggunakan nama agama itu ya harus dengan cara kembali pada agama itu sendiri. Caranya bagaimana? Ya dengan cara mempelajari agama jangan setengah-setengah. Belajar agama harus selesai sampai tuntas, harus sampai pada ujungnya. Kalau belajar agamanya *bener* maka pemahaman pada agamanya pasti juga *bener*. Baca Qur'annya *bener*, baca hadisnya *bener*, baca pendapat ulama juga *bener*. *Bener* di sini maksud saya itu pak faham dengan *bener*, tidak salah maksud, tidak salah tafsir. Kalau semuanya sudah *bener* pasti praktiknya juga *bener*. *Gak* mungkin *petantang-petenteng* seakan-akan pemahamannya saja yang *bener*, tidak mungkin dikit-dikit mengkafirkan orang, mengkafirkan mereka yang berbeda.”

Berdasarkan pandangannya di atas, maka salah satu konsentrasi yang dijaga oleh Pondok Pesantren Darul Khairat adalah kurikulum pendidikan agama. Di pondok pesantren tersebut para santri dibina untuk menguasai dan memahami gramatikal Arab atau yang biasa mereka sebut dengan ilmu alat yang juga ditunjang oleh kurikulum ekstra dengan model kursus metode *Amtsilati*. Tujuan mempelajari gramatikal Arab tersebut ialah agar para santri dapat dengan mudah memahami teks al-Qur'an dan hadits sehingga tidak terikat dengan terjemahan saja. Selain kurikulum gramatikal Arab tersebut, para santri juga diarahkan untuk mempelajari berbagai instrumen keilmuan lainnya untuk memahami agama dengan baik dan benar misal tafsir, hadis, ushul fiqih, tauhid, fiqih praktis dan lain sebagainya.

2. Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq

Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq didirikan secara resmi pada tahun 1997 oleh al-Habib Amin al-Hinduan dan saat ini diasuh oleh al-Habib Ali Helmi Farmadi al-Hinduan. Pondok Pesantren ini memiliki beragam unit pendidikan di dalamnya, yaitu TPQ, Madrasah Mu'adalah Makarim al-Akhlaq dan Madrasah Diniyah. Adapun jumlah santri yang bermukim di pondok pesantren tersebut saat

ini tercatat sebanyak 175 orang. Sistem pendidikan yang dijalankan oleh pondok pesantren Makarim al-Akhlaq terbagi menjadi tiga, yaitu aktivitas pendidikan pagi hari, siang hari dan malam hari. Selain di bawah binaan pengasuh al-Habib Ali Helmi Farmadi al-Hinduan, secara teknis pesantren ini dijalankan oleh seorang ustadz yang berfungsi sebagai pengawas pondok pesantren dan pelaksana perintah pengasuh, yaitu Ustadz Usaid Bari.

Mengenai strategi Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq dalam membendung gerakan radikalisme agama tidak diatur secara spesifik dalam bentuk pendidikan maupun kurikulum pembelajaran. Namun demikian, secara teknis pondok pesantren ini menjadi salah satu mitra pemerintah dalam menanamkan nilai-nilai deradikalisasi agama di mana pada satu waktu ada jajaran dari Kodim Singkawang yang datang menuju pesantren untuk menjelaskan tentang gerakan radikalisme agama dan upaya-upaya yang harus ditempuh oleh para santri dalam menangkal gerakan radikal tersebut.

Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq sendiri memiliki moto yang ditanamkan kepada para santri sejak dini, yaitu “Cinta Allah, Cinta Rasulullah dan Cinta Wali Allah”. Moto tersebut menyiratkan salah satu konsentrasi pesantren ini yang bergerak dalam bidang tasawuf. Pun begitu strategi pondok pesantren tersebut dalam membendung gerakan radikalisme agama adalah dengan cara menanamkan ajaran-ajaran sufistik dan sekaligus sebagai karakteristik utama pondok pesantren tersebut. Menurut Ustadz Usaid Bari, inti ajaran sufistik adalah menebar kasih sayang (*rahmah*) di antara sesama manusia, sehingga jika hal ini dilakukan maka tidak mungkin lahir gerakan Islam radikal yang menggunakan cara-cara dan langkah-langkah ekstrim dalam menyampaikan ajaran Islam. Ia menyatakan:

“salah satu ajaran sufi ada yang namanya ‘*uzlah*. ‘*Uzlah* ini biasanya diartikan dengan mengasingkan diri. Cuma apa *sih* tujuan ‘*uzlah* itu? Kalau yang saya dapatkan dari guru saya ya, tujuan ‘*uzlah* itu bukan agar kita selamat dari orang lain, ustadz. Tapi agar orang lain selamat dari kita, selamat dari lisan kita, selamat dari tingkah laku kita, selamat dari berbagai macam dari apa yang ada pada diri kita, ustadz.”

“Itu salah satu contoh saja *sih*, ustadz. *Lah* kalau kita berusaha agar orang lain selamat dari diri kita, tentu tidak akan ada aksi-aksi radikal, aksi-aksi ekstrem kaya terorisme itu, ustadz, karena itu tadi, kita ber‘*uzlah* agar orang selamat dari kita.”

3. Pondok Pesantren Darul Ulum

Pondok Pesantren Darul Ulum didirikan oleh salah seorang keturunan ulama besar Makkah al-Mukarramah, yakni K.H. Choiruman ar-Rahbini. Pesantren ini didirikan pada 10 Muharram 1399 atau bertepatan dengan 21 Desember 1977. Pesantren tersebut merupakan kelanjutan dari Pondok Pesantren

at-Tariqi yang lebih dulu dirintis di Sungai Segak. Pada masa awal berdirinya, jumlah santri hanya 43 orang dimana kebanyakan dari mereka merupakan santri at-Tariq. Saat ini tercatat kurang lebih ada sekitar 600 santri baik santrian maupun santriwati yang bermukim di Pondok Pesantren Darul Ulum (Tim Penulis Khazanah Ulama Nusantara, 2018).

Sejak masa awal berdirinya hingga saat ini, Pondok Pesantren Darul Ulum memiliki berbagai macam lembaga pendidikan baik dari tingkat dasar sampai ke perguruan tinggi yang berada di bawah naungan pondok pesantren. Lembaga pendidikan tersebut yaitu: Taman Kanak-kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), Madrasah Aliyah (MA) kelas *bilingual* dan *non-bilingual*, Madrasah Diniyah dan Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Darul Ulum (STITDAR). Keberadaan perguruan tinggi di pondok pesantren tersebut merupakan salah satu terobosan besar dalam sejarah pondok pesantren yang ada di Kalimantan Barat. Misi perguruan tinggi STITDAR yakni menyebarkan Islam ala *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* (Tim Penulis Khazanah Ulama Nusantara, 2018).

Dalam konteks membendung gerakan radikalisme agama di pondok pesantren ini tidak jauh berbeda dengan misi yang dikembangkan oleh perguruan tinggi di pesantren tersebut, yakni menanamkan ajaran *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* kepada para santri. Penanaman nilai-nilai *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* tersebut langsung ditangani oleh pengasuh pondok langsung, yakni di bawah binaan KH. Choiruman ar-Rahbini. Pengajian *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* ini dilaksanakan setiap malam Sabtu yang bertempat di depan *ndalem* pengasuh. Kegiatan ini hanya diikuti oleh santrian dan santriwati yang sudah menginjak kelas III Aliyah. Pembelajaran tentang *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* ini merupakan pengenalan terhadap sekte-sekte yang berkembang dalam Islam sejak masa *tabi'in*. Tujuan dikenalkan berbagai macam sekte tersebut agar para santri Pondok Pesantren Darul Ulum dapat memahami dengan baik dan benar tentang sekte-sekte yang menyimpang, baik penyimpangannya tersebut dimotori oleh pola pemikiran suatu sekte maupun karena dimotori oleh gerakan suatu sekte yang ekstrem dalam menentang ajaran Islam. Salah satu alumni pondok pesantren Darul Ulum, Ruba'i, menyatakan:

“Pelajaran tentang *ahlu sunnah wal jama'ah* itu ya pelajaran tentang sekte-sekte ya, tentang *firqah-firqah* dalam Islam. Karena memang banyak sekali kelompok dalam Islam ini yang sudah ada sejak masa sahabat, yaitu masa Imam Ali. Saat itu kan terjadi perang, itu namanya kalau tidak salah perang *Siffin* ya, antara pihak Imam Ali dengan pihak Muawiyah. Itulah awal mula titik perpecahan Islam. Ya, sebenarnya ini *sunnatullah sih, kan* sudah disabdakan oleh Nabi kalau umatnya akan pecah jadi 73 kelompok.”
“Salah satunya itu ketika Islam pecah muncul itu kelompok yang menamakan dirinya Khawarij. Kelompok ini tidak mendukung Imam Ali juga tidak mendukung Muawiyah. Menurut kelompok ini yang lain itu

kafir karna tidak menjalankan hukum Allah. Nah, kalau kata saya *sih*, sekarang itu banyak bermunculan faham-faham yang hampir sama dengan Khawarij. Liat *amaliah* orang dikit-dikit bilang kafir, dikit-dikit bilang syirik, dikit-dikit bilang bid'ah.”

Sebagaimana diketahui bersama, kehadiran gerakan radikal ini tidak dapat dilepaskan dari pola pemahaman yang jumud dan tekstual dalam mengaplikasikan pesan-pesan Islam, baik al-Qur'an maupun hadits. Kehadiran pembelajaran *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* ini untuk menghindari para santri Pondok Pesantren Darul Ulum terjebak pada pola pikir yang tektualis dan parsial. Pelajaran *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* yang diajarkan di Darul Ulum tersebut merujuk pada buku dengan judul *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* yang ditulis langsung oleh pengasuh pondok pesantren Darul Ulum, KH. Choiruman ar-Rahbini.

4. Pondok Pesantren Darussalam

Pondok Pesantren Darussalam didirikan pada 25 Juli 1992 Masehi atau bertepatan dengan 24 Muharram 1413 Hijriah. Pondok Pesantren ini didirikan oleh tiga tokoh penting pondok pesantren ini, yaitu H. M. Yunus Nazam, H. Abdullah Ali'e dan KH. Tusirana Rasyid. Adapun posisi pimpinan pondok pesantren berada di bawah pimpinan KH. Tusirana Rasyid dengan dibantu oleh Ustadz H. Yusdiansyah dan Ustadz Muhrodji selaku wakil atau *badal* Kiai. Berdirinya Pondok Pesantren Darussalam diawali oleh kegelisahan yang dialami oleh masyarakat sekitar karena minimnya lembaga pendidikan dengan model pesantren di daerah Mempawah. Berdasarkan alasan tersebut maka diputuskanlah untuk membangun pondok pesantren yang diberi nama Pondok Pesantren Yayasan Darussalam di bawah naungan Yayasan Darussalam. Pada awal mula berdirinya, santri pertama yang bermukim di pondok pesantren tersebut hanya 17 orang, saat ini jumlah santri sudah mencapai 710 orang dan memiliki ribuan alumni.

Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang saat ini memiliki berbagai macam lembaga pendidikan baik formal dan non-formal. Adapun lembaga pendidikan formal mulai dari tingkat Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah. Adapun lembaga pendidikan non-formal meliputi Taman Pendidikan al-Qur'an, Tahfidz al-Qur'an dan Taman Pendidikan Keterampilan. Adapun kegiatan para santri yang berlangsung di Pondok Pesantren Darussalam dimulai sejak menjelang waktu subuh sampai jam 22.00.

Dalam konteks penelitian ini, strategi yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang dalam membendung aksi radikalisme agama, sebagaimana dijelaskan oleh salah seorang ustadz di pondok pesantren tersebut, adalah dengan cara menebar Islam yang *rahmatan li al-'alamin*. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari visi dan misi pesantren ini adalah menjadikan Islam sebagai *way*

of life dan *rahmatan li al-'alamin*. Pada level implementasi visi misi tersebut mendorong Pondok Pesantren Darussalam untuk membangun satu model pendidikan Islam yang memiliki orientasi pada sikap plural dan toleran dalam memandang perbedaan karena santrinya juga berasal dari berbagai etnis. Perbedaan etnis tersebut menjadi tuntutan bagi pondok pesantren terkait untuk membangun jiwa plural dan toleran, tidak hanya dalam konteks etnis saja melainkan juga dalam konteks praktik dalam beragama. Menegaskan hal di atas, Ustadz Arif menyatakan dalam kesempatan wawancara dengan penulis:

“kalau kita lihat sebenarnya akar gerakan radikal itu adanya pemahaman yang tidak toleran. Kadang kita tahunya A, orang pakai yang B, jadi seakan-akan yang B itu salah. *Kan* tidak demikian seharusnya.”

“Jadi seperti tadi itu, kalau ingin menanggulangi gerakan radikal, faham radikal, salah satunya caranya adalah dengan cara bersikap toleran. Kami di sini menanamkan itu pada para santri, para santri di sini harus mampu bersikap toleran antar sesama, para santri harus memiliki sikap pluralis dalam memandang perbedaan. Apalagi kaya tempat kita ini, multi etnis, multi budaya, kalau tidak mengedepankan sikap toleran dan pluralis, konflik etnis yang telah mewarnai kehidupan masyarakat Kalbar ini bisa mendorong lahirnya faham-faham radikal. Si A itu non-Muslim, kafir itu. Si B ini pembunuh Muslim, kafir itu dan seterusnya.”

E. Membaca Strategi Pondok Pesantren di Kalimantan Barat dalam Paradigma AGIL

Sebagaimana yang telah diuraikan pada bagian pendahuluan penelitian ini, penulis akan melihat strategi yang dikembangkan oleh keempat pesantren tersebut dalam bingkai teori struktural fungsionalisme (Marzali, 2006) yang mengacu pada paradigma AGIL Talcott Parsons, yaitu adaptasi (*adaptation*), pencapaian tujuan (*goal attainment*), integrasi (*integration*) dan pemeliharaan pola (*latency*). *Pertama*, adaptasi yang dimaksud oleh Parsons adalah sebuah sistem yang sedang berjalan harus mampu merespon situasi eksternal yang gawat. Selain itu, sebuah sistem juga harus mampu menyesuaikan dengan lingkungannya. *Kedua*, pencapaian tujuan yang dimaksud Parsons merupakan suatu usaha yang mengacu pada gambaran sistem aksi dalam menetapkan tujuan, memotivasi dan memobilisasi segala hal dalam sistem untuk mencapai tujuan yang diinginkan. *Ketiga*, integrasi dalam satu kesatuan sistem menurut Parsons adalah upaya pemeliharaan ikatan dan solidaritas, dengan melibatkan segala elemen untuk mengontrol, memelihara sub-sistem, dan mencegah gangguan utama dalam sistem. *Keempat*, pemeliharaan pola yang dimaksudkan oleh Parsons adalah suatu sistem harus mampu melengkapi, memelihara dan memperbaiki, baik menyangkut motivasi individual maupun pola-pola kultural yang menciptakan dan menopang motivasi (Ritzer & Goodman, 2006; Hamilton, 2001).

Dalam konteks peran fungsional pondok pesantren dalam mencegah gerakan radikalisme agama tersebut dapat dijabarkan ke dalam beberapa hal. *Pertama*, dalam

konteks adaptasi pondok pesantren yang ada di Kalimantan Barat, belum memiliki respon yang begitu kuat terhadap gerakan radikalisme. Hal tersebut dapat dilihat dari statemen yang diungkapkan ketua pengurus Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq:

“Kalau bagi kami di sini, kami tidak tahu menahu soal adanya gerakan radikal semacam itu. Kami di sini menjaga para santri kami agar tidak berhubungan dengan isu-isu yang ada di luar sana karena memang tugas santri yang belajar. Tapi memang pernah ada di sini sosialisasi dari Kodim Singkawang.”

Berbeda dengan pandangan yang dikemukakan oleh pengurus Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq, salah seorang ustadz di Pondok Pesantren Darul Khairat malah memberikan perhatian serius terhadap lahirnya gerakan radikalisme agama ini. Menurut Ustadz Atoullah:

“Lahirnya gerakan radikal yang mengatasnamakan agama itu tetap tidak bisa dilepaskan dari pemahaman akan agama itu sendiri *kan*. Jadi, bagi kami sendiri, tugas kami di sini adalah mendidik para santri untuk belajar, untuk memahami agama dengan baik dan benar. Kalau pemahaman agamanya tidak baik dan benar, ya berarti ada yang salah *kan* dengan pemahaman agamanya. Biasanya orang yang salah memahami agama itu orang-orang yang hanya belajar agama dari kulitnya saja, dari sampulnya saja. Tidak melihat lebih mendalam, tidak mempelajari lebih jauh. Caranya ya dengan cara belajar cara-cara ulama memahami agama, membaca dan merenungkan pemikiran para ulama *salafus shalih* seperti dalam kitab-kitab kuning itu. Saya kira dengan ini maka orang akan terbebas dari kesalahan dan kedangkalan dalam memahami agama.”

Kedua, dalam konteks mencapai tujuan. Setiap pesantren mempunyai tujuan yang berbeda-beda tergantung pada sumber daya yang dimiliki oleh pondok pesantren tersebut. Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq, misalnya, memiliki tujuan yang lebih menekankan pada internalisasi nilai-nilai sufistik. Pondok Pesantren Darul Ulum memiliki tujuan agar para santri mampu menginternalisasikan nilai-nilai *ahlu sunnah wa al-jama'ah*. Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang memiliki tujuan agar para santri memiliki sikap toleran dan pluralis. Terakhir, Pondok Pesantren Darul Khairat memiliki tujuan agar para santri mampu memiliki pemahaman keagamaan yang mendalam yang ditempa melalui pendidikan Madrasah Diniyah. Namun demikian, keempat tujuan yang berbeda tersebut memiliki sinergisitas dalam membendung gerakan radikalisme agama.

Ketiga, dalam hal integrasi antar sistem. Sistem yang berkembang di dalam pondok pesantren pada umumnya, jabatan pimpinan biasanya melekat pada pengasuh utama pondok pesantren, mulai dari mengurus santri, mengatur pembangunan pesantren, mengelola keuangan pesantren dan lain sebagainya. Hanya saja dalam praktiknya, ada beberapa ustadz di pondok pesantren yang bertugas membantu Kiai.

Hal semacam itu bisa dilihat dari ketiga pondok pesantren yang ada, Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq, Pondok Pesantren Darul Khairat dan Pondok Pesantren Darul Ulum. Integrasi yang tampak berbeda bisa dilihat dari Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang. Pondok pesantren tersebut memiliki dikotomi yang jelas antara tugas yayasan selaku pengelola manajemen urusan keuangan dan kelembagaan, dan pengasuh pesantren yang bertugas mengurus pendidikan di pesantren. Masing-masing kepengurusan tidak boleh merangkap jabatan. Namun, dari kedua model integrasi tersebut tidak mengurangi langkah-langkah strategis pondok pesantren dalam membendung arus radikalisme agama. Hal ini disebabkan oleh faktor menyatunya sistem pendidikan pesantren yang padu, di mana visi-misi, kurikulum dan tujuan pesantren menjadi orientasi yang dijalankan oleh segenap civitas pesantren, baik di kalangan *asatidz*, guru dan santri.

Keempat, dalam konteks menjaga pola pemeliharaan. Dalam proses menjaga dan memelihara strategi tersebut mengalami perbedaan di antara keempat pesantren tersebut. Strategi yang dikembangkan oleh tiga pesantren, yaitu Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq, Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang, dan Pondok Pesantren Darul Khairat terus konsisten sampai saat ini. Bahkan strategi yang dianggap mampu membendung radikalisme agama tersebut terus dilakukan improvisasi menuju hasil yang lebih baik. Adapun strategi yang dijalankan oleh Pondok Pesantren Darul Ulum dengan model pembelajaran *ahlu sunnah wa al-jama'ah* yang langsung diampu oleh pimpinan pondok pesantren, KH. Choiruman ar-Rahbini, tidak terjaga sampai saat ini. Salah satu alasannya, menurut Ruba'i, bisa saja karena faktor kondisi usia pengasuh yang sudah cukup sepuh sehingga tidak bisa lagi mengampu pelajaran tersebut. Secara sederhana, strategi AGIL dari keempat pesantren tersebut dapat gambarkan pada [tabel 1](#) berikut:

Tabel 1. Penerapan Strategi AGIL dalam Menangkal Radikalisme

AGIL	PP. Makarim al-Akhlaq	PP. Darussalam	PP. Darul Khairat	PP. Darul Ulum
<i>Adaptation</i>	√	√	√	√
<i>Goal attainment</i>	√	√	√	√
<i>Integration</i>	√	√	√	√
<i>Latency</i>	√	√	√	x

KESIMPULAN

Perkembangan kasus radikalisme atas nama agama di Kalimantan Barat dapat dilihat dalam dua kasus, yaitu kasus penyerangan terhadap anggota Gerakan Fajar Nusantara pada tahun 2016 di daerah Mempawah dan kasus persekusi dan penghinaan ulama yang dilakukan Dewan Adat Dayak (DAD) Kabupaten Sintang Kalimantan Barat yang berbuntut lahirnya gerakan Aksi Bela Ulama 205. Strategi yang dilakukan oleh pondok pesantren di Kalimantan Barat dalam membendung arus gerakan radikalisme agama dapat dijabarkan sebagai berikut. *Pertama*, dengan menggunakan strategi

internalisasi ajaran sufistik yang dilakukan Pondok Pesantren Makarim al-Akhlaq. *Kedua*, menjadikan pendidikan *genuine* pondok pesantren yang berupa pendidikan *salaf* dengan model pendidikan Madrasah Diniyah sebagai tameng menghadapi paham radikal sebagaimana yang dijalankan oleh Pondok Pesantren Darul Khairat. *Ketiga*, menanamkan doktrin *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* seperti yang diadopsi oleh Pondok Pesantren Darul Ulum. *Keempat*, dengan cara menanamkan nilai-nilai toleransi dan sikap pluralis sebagaimana yang dinyatakan oleh Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang.

Lebih lanjut, pembacaan strategis Pesantren di Kalimantan Barat dalam paradigma AGIL disimpulkan bahwa Pesantren Makarim al-Akhlaq, Darussalam, dan Darul Khairat sudah menerapkan *Adaption, Goal Attainment, Integration*, dan *Latency*. Sedangkan pesantren Darul Ulum sudah menerapkan *Adaption, Goal Attainment*, dan *Integration* minus *Latency*.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Baqi, M. A. (1992). *Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Quran*. Beirut: Dar al-Hadits.
- Al-Faqir, A. (2016, 9 Oktober). BNPT sebut ada 19 Pesantren. *Merdeka.com*. Diambil dari <https://www.merdeka.com/peristiwa/kepala-bnpt-sebut-ada-19-pesantren-terindikasi-radikal.html>
- Al-Zastrouw. (2004). *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LKiS.
- Asrori, A. (2015). Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 9(2), 253-268.
- Azra, A. (2016). *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Prenadamedia Group.
- Bakri, S. (2014). Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer. *Jurnal Dinika*, 3(1), 23.
- Hanafi, Y. (2018, 10 Oktober). Model Pendidikan Pesantren yang Toleran dan Inklusif Berbasis Culture of Peace Education Sebagai Upaya Mengikis Radikalisme atas Nama Agama. <http://lp3.um.ac.id/>
- Hasan, N. (2016). *Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth in Indonesia*. in *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*. Leiden: Brill.
- Hasani, I., & Naipospos, B. T. (2012). *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I. Yogyakarta*. Jakarta: Setara Institute.
- Humaidi, M. A. (2008). Islam dan Kristen di Pedesaan Jawa: Kajian Politik Sosial Keagamaan dan Ekonomi Politik di Pedesaan Pegunungan Dieng. *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, 34(1).
- Kepolisian Mendata Ada 17 Orang Terkait ISIS di Kalimantan Barat. (2017, 20 Agustus). Diambil 20 Januari 2020, dari Tempo.Co website: <https://nasional.tempo.co/read/872132/kepolisian-mendata-ada-17-orang-terkait-isis-di-kalimantanbarat>

- Komnas HAM RI. (2017). Pada 2016, Intoleransi Meningkat. *Kabar Latharary KOMNAS HAM RI*. Diambil dari <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/01/16/276/pada-2016-intoleransi-meningkat.html>
- Mahfudh, S. (1994). *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- Maunah, B. (2009). *Tradisi Intelektual Santri dalam Tantangan dan Hambatan Pendidikan Pesantren di Masa Depan*. Yogyakarta: Teras
- Marzali, A. (2006). Struktural-Fungsionalisme. *Antropologi Indonesia*, 30(2), 127-137.
- Muhajir. (2014). Pesantren sebagai Institusi Pendidikan Islam. *Saintifika Islamica*, 1(2), 5-11.
- Mukodi. (2015). Pesantren dan Upaya Deradikalisasi Agama. *Walisongo*, 23(1), 89-112.
- Najib, M. N. (2013). Konstruksi Identitas Keagamaan (Studi tentang Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki dengan Masyarakat Lokal). *Konferensi Ikatan Sosiolog Indonesia*.
- Panikkar, R. (1994). *Dialog Intra Religius*. Yogyakarta: Kanisius.
- Panji, A., & Antara. (2016, 19 Januari). Mengamuk, Massa Bakar Pemukiman Eks Gafatar di Mempawah. *CNN Indonesia*. Diambil dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160119231934-20-105426/mengamuk-massa-bakar-pemukiman-eks-gafatar-di-mempawah>
- Parsons, T., & Hamilton, P. (2001). *Reading from Talcott Parsons*. London: Methuen.
- Rahman, I. (2006). *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2006). *Teori Sosiologi Modern*. Yogyakarta: Pranada Media.
- Sachedina, A. (2004). *Beda tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non-Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Saleh, A. R. (1988). *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren*. Jakarta: Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren.
- Shawi, S. (1993). *At-Tatharruf ad-Diniy*. Kairo: al Afaq ad Dauliyah li al 'ilam.
- Sinaga, O., Ramelan, P., & Montratama, I. (2008). *Terorisme Kanan Indonesia: Dinamika dan Penanggulangannya*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Sitepu, M. (2017, 22 Mei). Aksi bela ulama di Kalbar 'tiru' politik SARA Pilkada Jakarta. *BBC Indonesia*. Diambil dari <http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39992156>
- Sulma, Z. I. A. (2008). *Diwan Zuhair bin Abi Sulma*. Beirut: Dar Sader.
- Suprihatiningsih. (2012). Spiritualitas Gerakan Radikalisme Islam di Indonesia. *Jurnal Ilmu Dakwah*, 32(2), 367-380.
- Susanto, E. (2007). Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di "Pondok Pesantren". *Tadrîs: Jurnal Pendidikan Islam*, 2(1), 1-19.
- Syarif, N. (2010). Jihad dan Radikalisme dalam Perspektif Sejumlah Pimpinan Pesantren di Jawa Barat. *Jurnal Penelitian Keislaman*, 6(2), 339-360.
- Tan, C. (2011). *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia*. New York: Routledge.

- Tim Cahaya Nabawi. (2017). Radikalisme Kelompok Liberal. *Majalah Dakwah Islam Cahaya Nabawi*, 157.
- Tim Penulis Khazanah Ulama Nusantara. (2018). *Menyulap Hutan Menjadi Kota Ilmu: Riwayat Hidup dan Perjuangan KH. Choiruman ar-Rahbini*. Jakarta: Risalah Nusantara.
- Ummah, S. C. (2012). Akar Radikalisme Islam di Indonesia. *Humanika*, 12(1), 112-124.
- Utsman, I. S. (2017). at-Tatharruf wa at-Ta'ahub ad-Diny: Asbaabuhu wa 'Awamil al-Muadayah Ilaahi. *Majallah al-Libiyah al-Alamiyah Kuliyyah at-Tarbiyyah*, 28.
- Wahid, A. (2001). *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid Institute. (2017, Agustus). <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/images/upload/dokumen/laporan%20kbb%202014%20%20the%20wahid%20institute.pdf>
- Yasmadi. (2002). *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Jakarta: Ciputat Press.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INDEKS PENULIS

Author Index

Ardiansyah, “Peran Pesantren dalam Mencegah Gerakan Radikalisme di Kalimantan Barat, 15(1): 64-81

Cipta, Samudra Eka, “Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam dan Gerakan Pemikiran: Islam Madzhab Ciputat dan Himpunan Mahasiswa Islam”, 15(1): 29-43

Farma, Junia, “Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Strategi Promosi Produk Asuransi Takaful”, 15(1): 18-28

Hidayatullah, Ahmad Fauzan, “Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi”, 15(1): 11-17

Ilmi, Syaiful, “Peran Pesantren dalam Mencegah Gerakan Radikalisme di Kalimantan Barat, 15(1): 64-81

Isnawati, Nurul Embun, “Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi”, 15(1): 11-17

Mastori, “Islam Fundamentalism-Radikal: Stigmatisasi atas Gerakan Formalisasi Islam”, 15(1): 51-63

Nadhiroh, Urfun, “Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi”, 15(1): 11-17

Privani, Khoirotn Nisa’, “Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi”, 15(1): 11-17

Purwaningsih, Rahma Fitria, “Islam Nusantara in Slogan Bhinneka Tunggal Ika: Al-Quran Perspective”, 15(1): 1-10

Ramdhan, Rhegita Dewi, “Islamisasi Sains Syed Naquib Al-Attas dan Penolakan Bassam Tibi”, 15(1): 11-17

Riyadi, Taufan Sopyan, “Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam dan Gerakan Pemikiran: Islam Madzhab Ciputat dan Himpunan Mahasiswa Islam”, 15(1): 29-43

Syaefudin, Achmad, “Konseling Islam untuk Meningkatkan Kematangan Emosi bagi Pasangan Pernikahan Usia Dini”, 15(1): 44-50

Umur, Khairil, “Implementasi Etika Bisnis Islam dalam Strategi Promosi Produk Asuransi Takaful”, 15(1): 18-28

Witro, Doli, “Islam Nusantara in Slogan Bhinneka Tunggal Ika: Al-Quran Perspective”, 15(1): 1-10

INDEKS AFILIASI

Affiliation Index

Institut Agama Islam Negeri Kerinci, Indonesia	1
Institut Agama Islam Negeri Pontianak, Indonesia	64
Institut Agama Islam Negeri Samarinda, Indonesia	1
Sekolah Tinggi Agama Islam PTDII Jakarta, Indonesia	51
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia	18
Universitas Islam Negeri Walisongo, Indonesia	11
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Indonesia	44
Universitas Pendidikan Indonesia, Indonesia	29
Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia	18

MITRA BEBESTARI

Reviewer

Dr. Nurodin Usman, Lc., MA.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Hukum Islam, Filantropi Islam

Agus Miswanto, S.Ag., MA.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Hukum Islam

Nasitotul Janah, M.Ag.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Studi Islam

Eko Fajar Cahyono, SE., ME.

Universitas Airlangga
Ekonomi Islam

Dr. Rahmad Hakim, M.MA.

Universitas Muhammadiyah Malang
Ekonomi Islam

AUTHOR GUIDELINESS

Panduan Penulisan

1. Cakrawala receives a script of scientific articles within the scope of Islamic Studies which related to [many topics](#), and its derivation from authors who have not been published in other journals. The substance of the article can be the result of research, critical and comprehensive scientific study which are relevant and current issues covered by the journal.
2. Manuscript typed on A4 paper with margin: upper 3 cm, left 3 cm, right 3 cm, and bottom 3 cm. The script is typed with the spacing of 1.25 space with a maximum length of 15 pages with one column format. The contents of the article are written in Times New Roman 12 pt.
3. Indonesian article titles are written with specific and effective no more than 15 words while the title in English is also not more than 15 words. The title of the article should be informative, specific, concise, and contain keywords that describe the contents of the manuscript in its entirety. The title of the article is written in Times New Roman 16 pt and Bold.
4. The name of authors is written in Times New Roman 12 pt and Bold without the title and should not be abbreviated. If the author is more than one, then listed in one line within the origin of the affiliation and e-mail address for the corresponding author with Times New Roman 11 pt and space 1.
5. **Abstracts** are written in English (if any) and Indonesian. Abstract consists of 1 paragraph maximum of 200 words and written with Times New Roman 11 pt. The abstract is not in the form of a summary consisting of several paragraphs but consists of only 1 paragraph that clearly, whole and complete describes the essence of the whole content of the writing covering **the background (main issues), research objectives, methods, and results**.
6. **Keywords:** consist of a maximum of 5 words in English, separated by a semicolon.
7. **Introduction:** contains background research issues and objectives, literature review relevant to the problem under study (15-20% of the total length of the article).
8. **Research Methods:** contains expositions in the form of paragraphs containing time and place of research, design, materials/research subjects, procedures/techniques of data collection, instruments, and data analysis techniques (10-15% of total article length)
9. **Results and Discussion:** contains the results of the analysis which is the answer to the problem of research.
10. **Conclusions:** presented in paragraph form in the research findings.
11. **The Quote** using body note or endnote. Don't use the footnote.
12. **The bibliography** contains the sources used as references in the study. Referral sources of at least 80% of the literature published in the last 10 years. References used are primary sources of articles that exist in scientific journals or research reports (thesis, dissertation). The bibliography is written alphabetically with Times New Roman 12 font, space 1, special indentation hanging by 0.25" after 12 pt. The rules of writing the bibliography follow the rules of [6th APA \(American Psychological Association\)](#) and we recommend using the reference manager, ie. [Mendeley](#), [Zotero](#), [EndNote](#) etc.

CALL FOR PAPER: Vol 15 No 2 (2020) and Vol 16 No 1 & 2 (2021)

Cakrawala: Jurnal Studi Islam welcomes research papers on a range of topics that include the field of Islamic Studies and wished to channel their thoughts and findings, mainly related to Islamic Law and Islamic Economics.

We invite researchers and academics to submit manuscripts with downloadable formats on the links below: <http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/guidelines>.

Important Date:

Deadline for submission: **No deadline submission (year-around)**

The authors can register and submit the manuscript at the link below: <http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/about/submissions>

This information can be forwarded to your fellow researchers and academics at your institution.

For further information, please contact us via Whatsapp with number +62 813 3350 4480 (Zulfikar Bagus Pambuko)



FAKULTAS AGAMA ISLAM

- | | |
|-------------------------------|-----|
| 1. Pendidikan Agama Islam | S-1 |
| 2. Hukum Ekonomi Syariah | S-1 |
| 3. Pendidikan Guru MI | S-1 |
| 4. Manajemen Pendidikan Islam | S-2 |



9 772550 088883