

PEMIKIRAN ISLAM CAK NUR

Deradikalisasi Melalui Integrasi
Filsafat dan Tasawuf

Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution, M.A.
Miswari, M.Ud.



PEMIKIRAN ISLAM CAK NUR
Deradikalisasi Melalui Integrasi Filsafat dan Tasawuf

Penulis

Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution, M.A.
Miswari, M.Ud.

Tata Letak

Ulfa

Desain Sampul

Rahmat

14.5 x 20.5 cm, viii + 348 hlm.

Cetakan I, Desember 2020

ISBN: 978-623-6995-14-3

Diterbitkan oleh:

ZAHIR PUBLISHING

Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,

Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571

e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta

No. 132/DIY/2020

Tanggung jawab isi sepenuhnya pada penulis.

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak

sebagian atau seluruh isi buku ini

tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, naskah buku “*Pemikiran Islam Cak Nur: Deradikalisasi melalui Integrasi Filsafat dan Tasawuf*” yang merupakan hasil penelitian BOPTN Kementerian Agama 2018 dapat diselesaikan. Berbagai kendala tentunya telah kami hadapi, tetapi semuanya terobati dengan selesainya naskah ini. Kami yakin naskah ini tidak dapat dikatakan yang terbaik, tetapi kami telah mengoptimalkan kemampuan dan bekerja keras untuk menyelesaikan naskah ini dengan harapan bahwa mahasiswa tidak hanya terhindar dari radikalisme, namun juga dapat menjadi agen deradikalisasi.

Kami yakin spirit gagasan dan tauladan Cak Nur sangat berdaya guna untuk mengatasi problem radikalisisasi yang semakin menjebak generasi harapan bangsa. Kita tidak ingin Indonesia yang telah diperjuangkan oleh Ibu dan Bapak Bangsa runtuh oleh tindakan teror oleh kelompok pemuda yang terjebak oleh radikalisme. Kita menginginkan setiap pemuda dan pemudi menjadi manusia yang humanis, toleran inklusif, menerima setiap perbedaan dan memiliki bekal keilmuan yang mendalam, khususnya bekal intelektualisme filsafat dan tidak mengalami krisis spiritualitas.

Dalam *Pemikiran Islam Cak Nur*, kami optimis radikalisme dapat diatasi di Indonesia dengan merekonstruksi gagasan-gagasan Cak Nur tentang keislaman, keindonesiaan, dan

kemodernan. Melalui karya-karyanya yang sangat bermanfaat bagi wawasan dan motivasi keilmuan, dapat dirumuskan sebuah paradigma deradikalisasi melalui integrasi filsafat dan tasawuf.

Dalam karya ini, kami telah mensintesa beberapa model pendidikan Islam yang diterapkan beberapa PTKI dan lembaga pendidikan Islam. Kami menemukan setiap lembaga memiliki aspek positif, misalnya pengembangan wawasan dan aplikasi kontribusi keilmuan yang digalakkan UIN Jakarta dan UIN SUKA, pembentukan adab oleh sistem *ta'dib*, penghormatan atas tradisi oleh *dayah*, dan sistematika pembelajaran di STFI Sadra.

Dari lembaga-lembaga ini kami mengambil semangat membentuk paradigma dan bahan ajar filsafat-tasawuf integratif dalam mewujudkan mahasiswa yang tidak hanya anti terhadap radikalisme namun juga mampu menjadi agen deradikalisasi.

Penelitian ini tidak akan terlaksana tanpa dukungan berbagai pihak. Untuk itu kami menghaturkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Kementerian Agama yang berkomitmen tinggi menyelenggarakan program penelitian. Terima kasih juga kami haturkan kepada Lembaga Penelitian dan pengabdian Masyarakat (LP2M) IAIN Langsa yang telah menjadi penyelenggara penelitian, Rektor IAIN Langsa, Dr. Zulkarnaini, M.A. dan penggantinya Dr. Basri Ibrahim, M.A. Tidak lupa kami ucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Pagar Hasibuan yang telah menjadi *reviewer* penelitian, dan

semua pihak yang telah terlibat dalam penelitian ini meskipun namanya tidak dapat kami sebutkan satu persatu.

Hormat kami,

Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution
Miswari, M.Ud.

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI	vii
BAB I	
PENDAHULUAN	1
BAB II	
MAZHAB PEMIKIRAN ISLAM DAN RADIKALISME DALAM ISLAM.....	27
A. Mazhab-Mazhab Pemikiran Islam	27
B. Genealogi Radikalisme	57
BAB III	
POSISI CAK NUR DALAM KONSTELASI INTELEKTUALISME INDONESIA.....	69
A. Intelektualisme Modern di Indonesia.....	69
B. Intelektualisme Indonesia di Masa Transisi	75
C. Masyumi dan HMI	79
D. Cak Nur	83
BAB IV	
FONDASI PEMIKIRAN CAK NUR	87
A. Urgensi Rekonstruksi Pemikiran Islam.....	87
B. Menyegarkan Pemahaman Keagamaan.....	96
C. Pendidikan Islam dalam Pemikiran Cak Nur	103

BAB V	
REKONSTRUKSI PEMIKIRAN CAK NUR.....	115
A. Penentang Gagasan Cak Nur.....	115
B. Pendukung Gagasan Cak Nur	142
C. Rekonstruksi Pemikiran Cak Nur.....	152
BAB VI	
MAZHAB INTEGRASI KEILMUAN.....	169
A. Integrasi Ilmu UIN Jakarta.....	169
B. Integrasi-Interkoneksi UIN Yogyakarta	182
C. Islamisasi Ilmu dan <i>Ta'dib</i> Al-Attas.....	197
D. Tradisionalisme <i>Dayah</i>	208
E. STFI Sadra dan Teosofi	221
F. Lembaga Pendidikan Islam Lainnya	227
BAB VI	
PARADIGMA DAN KURIKULUM INTEGRASI FILSAFAT DAN TASAWUF	231
A. Paradigma Pendidikan Filsafat Integratif.....	231
B. Bahan Ajar Filsafat Integratif.....	234
BAB VIII	
PENUTUP.....	319
DAFTAR PUSTAKA.....	322
TENTANG PENULIS.....	348

BAB I

PENDAHULUAN

Krisis intelektualitas dan spiritualitas manusia modern telah diperingatkan oleh para pemikir seperti Iqbal¹, Nasr², Rahman³, Akhtar⁴, Sardar⁵. Para cendekiawan muslim di Indonesia juga telah merespon persoalan tersebut. Misalnya, ‘*Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*’ oleh Nurcholish Madjid⁶, ‘*Islam Aktual*’ oleh Jalaluddin Rakhmat⁷, ‘*Islam Kosmopolitan*’ oleh Abdurrahman Wahid⁸, ‘*Islam Sebagai*

¹ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2016).

² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 2001).

³ Roziq Syaifudin, “Epistemologi Pendidikan Islam Dalam Kacamata Al-Ghazali Dan Fazlur Rahman”, *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8, No. 2 (December 7, 2013), <http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/epis/article/view/49>; Basit B. Koshul, “Fazlur Rahman’s ‘Islam And Modernity’ Revisited”, *Islamic Studie* 33, no. 4 (1994): 403-417.

⁴ Shabbir Akhtar, *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World* (Chicago: Ivan R. Dee Publishes, 1991).

⁵ Ziauddin Sardar and John A. Sweeney, “The Three Tomorrows of Postnormal Times,” *Futures* (2016).

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1991).

⁸ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

Kritik Sosial' oleh Moeslim Abdurrahman⁹, '*Membumikan Al-Qur'an*' oleh Quraish Shihab¹⁰, '*Revolusi Integralisme Islam*' oleh Armahedi Mahzar¹¹, '*Islam Sebagai Ilmu*' oleh Kuntowijoyo¹², dan berbagai nama cendekiawan Indonesia lainnya dengan berbagai pola pemikiran masing-masing.

Apa yang dikhawatirkan kaum cendekiawan dewasa ini benar-benar telah terjadi. Kaum muslim terjebak dalam pola pikir dangkal, fanatisme buta, dan prinsip-prinsip radikal¹³. Kaum muslim yang merasa terasing dengan kesendiriannya, akibat kedangkalan berpikir dan krisis spiritualitas¹⁴, memilih untuk bergabung dalam organisasi-organisasi yang bergenealogi pada ortodoksi teologi¹⁵. Visi-visi organisasi sangat subversif sehingga mengancam kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Misi-misi yang mereka jalankan bersifat ekstrim dan radikal¹⁶. Selain mengancam

⁹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003).

¹⁰ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996).

¹¹ Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*' (Bandung: Mizan, 2004).

¹² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, II. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2011).

¹³ Haidar Bagir, *Islam Tuhan dan Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), 42; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, II. (Yogyakarta: Bentang, n.d.), 17.

¹⁴ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*.

¹⁵ Fritjof Schoun, *Islam dan Filsafat Perennial*, III. (Bandung: Mizan, 1995).

¹⁶ Ismail Fahmi Arrauf Nasution and Miswari, "Islam Agama Teror?: Analisis Pembingkaian Berita Media Online Kompas.Com," *Al-Balagh*

kedaulatan bangsa, gerakan-gerakan radikal sebagaimana disebutkan Al Makin, juga menjadi teror bagi orang-orang yang tidak sepaham¹⁷. Persoalan tersebut tidak dapat dibiarkan dalam sebuah negara yang berlandaskan pada prinsip-prinsip kebebasan dan keterbukaan seperti Indonesia¹⁸.

Keputusan pemerintah dengan membubarkan beberapa organisasi radikal memang patut diapresiasi. Namun, tindakan tersebut bukan berarti menghilangkan pola pikir fundamental dan mencegah tindakan-tindakan radikal. Kedangkalan berpikir dan krisis spiritualitas menyebabkan munculnya imajinasi utopis¹⁹. Imajinasi ini bila terjadi secara masif, maka tentu akan membuat mereka bergerak di bawah tanah dan membangun organisasi-organisasi yang membahayakan kedaulatan bangsa dan mengancam kebebasan warga negara²⁰.

Era reformasi yang memberikan akses luas untuk mendapatkan informasi dan penjalinan komunikasi telah disalahmanfaatkan oleh sebagian orang. Mereka lebih tertarik kepada ide-ide yang berseberangan dengan cita-cita luhur

2, No. 1 (2017): 45–61.

¹⁷ Al Makin, “Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh,” *Journal Of Indonesian Islam* 10, no. 1 (2016): 1.

¹⁸ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*.

¹⁹ Mohammad Takdir, “New Spiritual Movement: Menelisik Visi Transformatif Komunitas Lia Eden Sebagai Embrio Lahirnya New Age di Indonesia,” *Jurnal Theologia* (2018).

²⁰ Martin van Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia,” *South East Asia Research* (2002).

pejuang reformasi²¹. Potensi-potensi subversif muncul dari kedangkalan berpikir dan krisis spiritualitas. Gagasan-gagasan liberatif yang pernah populer dan menjadi landasan semangat di tengah masyarakat, khususnya di PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam), perlahan mulai ditinggalkan. Termasuk para akademisi sendiri, sudah banyak yang terpengaruh oleh pikiran-pikiran sempit.

Kolonianisme yang telah berlangsung berabad-abad menyebabkan kaum muslim kehilangan akal sehat dan daya nalarnya²². Spiritualitas mereka juga telah terkacaukan²³. Menanggapi persoalan tersebut, para cendekiawan muslim pembaharu sepanjang abad kedua puluh berusaha mencurahkan seluruh kemampuan intelektual dan pemikirannya dalam rangka mengembalikan kewibawaan Islam dan kaum muslim adalah Nurcholish Madjid²⁴. Dapat dikatakan, kontribusi pemikiran Nurcholish Madjid atau dikenal dengan sebutan Cak Nur, adalah salah satu gagasan yang paling berpengaruh dalam usaha pembaharuan pemikiran di Indonesia pascarevolusi. Terdapat tiga makalah Cak Nur yang paling populer di antara makalah-makalah lainnya, yaitu: 1968: ‘Sekularisme atau Ketuhanan Yang Maha Esa’ di *Mingguan Mimbar Demokrasi*

²¹ Muhammad Ansor and Muhammad, “Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia,” *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 471–515, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/2412>.

²² Yudi Latif, *Genealogi Intelegensia* (Jakarta: Kencana, 2013), 402.

²³ Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 115.

²⁴ Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2019).

Bandung; 1970: ‘Keharusan Pembaharuan dalam Islam dan Masalah Integrasi Bangsa’ disampaikan di Pengurus Wilayah Pelajar Islam Indonesia Jakarta, dan; 1972: ‘Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Ummat Islam Indonesia’ disampaikan di Taman Ismail Marzuki Jakarta²⁵.

Cak Nur adalah salah satu pemikir yang pernah mampu menggugah semangat intelektualitas sekaligus menampakkan kontribusi praktisnya. Gagasan-gagasan dan kontribusi praktis Cak Nur dianggap sangat kontroversial oleh sebagian cendekiawan Indonesia²⁶, khususnya generasi tua seperti HM. Rasjidi²⁷ dan Abdul Qadir Djaelani²⁸. Tetapi juga diapresiasi oleh sebagian cendekiawan lainnya, khususnya generasi muda seperti Budhy Munawar-Rachman (2010a), Muhammad Wahyuni Nafis, Ahmad Gaus AF, dan lainnya. Sementara

²⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, II. (Jakarta: PUSAM, 2018).

²⁶ Faisal Ismail, *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2008).

²⁷ Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972).

²⁸ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid* (Jakarta: Yadia, 1994).

para penentang Cak Nur dewasa ini adalah Adian Husaini²⁹, Syamsuddin Arif³⁰, Adnin Armas³¹, dan lainnya.

Setiap cendekiawan memiliki pola dan cara masing-masing dalam usaha mengembalikan kewibawaan Islam dan kaum muslim. Cak Nur melakukan usaha intelektualnya dengan rasionalisasi, modernisasi islam melalui sekularisasi. Tiga kata tersebut menjadi tritunggal kata kunci dalam pemikiran Cak Nur³².

Bagi Cak Nur, sekularisasi adalah jalan menuju modernisasi. Jalannya adalah dengan melakukan modernisasi terhadap segmen-segmen keagamaan yang tidak sakral. Sehingga, untuk mewujudkan modernisasi, perlu dilakukan desakralisasi terhadap persoalan-persoalan yang profan dalam keagamaan yang selama ini dinilai sebagai perkara sakral³³.

Gagasan Cak Nur tersebut adalah sebuah pemberian tugas yang sangat berat bagi kaum muslim. Bagaimana tidak, untuk mengklasifikasi perkara-perkara sakral dengan yang profan, dibutuhkan sebuah kerja besar dan serius karena konstitusi

²⁹ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

³⁰ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008).

³¹ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam-Liberal: Dialog Interaktif Dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004).

³² Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*.

³³ Nirzalin, “*Krisis Agensi Politik Teungku Dayah di Aceh*” (Gadjah Mada University, 2011), 24.

fikih yang kita jadikan pegangan sejak berabad-abad telah menggeneralisasi banyak perkara profan dalam bingkai sakralitas dan juga terkadang memprofankan beberapa perkara sakral³⁴.

Tentunya tugas tersebut menuntut rekonstruksi ushul fiqh. Di atas kerja berat tersebut, sebagai satu perkara yang amat sulit, yaitu menemukan cara meyakinkan otoritas-otoritas agama agar bersedia terlibat dalam rekonstruksi ushul fiqh. Persoalan yang lebih besar adalah, otoritas keagamaan umumnya dikuasai oleh ulama tradisional yang umumnya *phobia* terhadap modernisasi, apalagi merekonstruksi ushul fiqh³⁵.

Rekostruksi ushul fiqh adalah sebuah proyek yang dianggap sangat berbahaya. Program tersebut meniscayakan penulisan ulang kitab fikih. Tentunya, meniscayakan untuk meninggalkan sebagian, bahkan keseluruhan kitab-kitab fikih yang selama ini bahkan dijunjung lebih tinggi daripada al-Qur'an itu sendiri. Namun demikian, usaha tersebut perlu dilakukan bila menginginkan ummat Islam terlepas dari bayang-bayang Barat dan mampu memecahkan permasalahan kaum muslim dewasa ini yaitu lemahnya daya nalar dan krisis spiritualitas³⁶.

³⁴ Hasan Al-Turabi, *Fiqh Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis* (Bandung: Arasy, 2003).

³⁵ Jamal Ma'mur, "Hegemoni dan Counter Hegemony Otoritas Tradisional Studi Pemikiran Gender Ulama NU di Kecamatan Trangkil Pati," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* (2017).

³⁶ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, 213.

‘Sekularisasi’, ‘liberalisasi’ dan ‘modernisasi’ adalah tiga istilah kunci dalam pemikiran Cak Nur. Sekularisasi maksudnya adalah separasi antara perkara sakral dan profan dalam agama. Separasi ini tujuannya agar perkara sakral tidak diprofankan dan perkara profan tidak disakralkan. Langkah separasi ini ditempuh dengan liberalisasi, yang maksudnya adalah mengajak kaum muslim untuk melepaskan diri dari sakralisasi perkara-perkara profan sebagaimana yang telah dilakukan sejak mazhab-mazhab besar dikonstitusikan dan diimunitasi oleh rezim-rezim yang berkuasa sepanjang sejarah perpolitikan Islam. Hanya dengan memerdekakan pikiran dari dogma-dogma itulah kaum muslim bisa bergerak ke arah sekularisasi. Dan hanya dengan sekularisasi modernisasi dapat diraih kaum muslim³⁷.

Cak Nur menyadari bahwa modernisasi adalah perkara mutlak yang harus dihadapi manusia, termasuk umat Islam³⁸. Modernisasi adalah pergeseran pola pikir, tindakan dan kebudayaan ke arah yang dianggap lebih maju. Cak Nur menawarkan sekularisasi agar kaum muslim tidak melibatkan perkara-perkara sakral dalam pergeseran tersebut. Tentu saja ini mensyaratkan kemampuan membedakan mana yang sakral dan mana yang profan. Kemampuan membedakan mana yang sakral dan mana yang profan hanya dapat dicapai dengan liberalisasi pemikiran³⁹.

³⁷ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 281.

³⁸ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 319.

³⁹ *Ibid.*, XXXVIII.

Kekhawatiran terbesar Cak Nur bila kaum muslim meninggalkan modernisasi adalah tertinggalnya kaum muslim dalam kemajuan ilmu pengetahuan. Alasannya, semakin maju ilmu pengetahuan, semakin dekat dia dengan hukum alam semesta. Dan dikatakannya bahwa memahami hukum alam adalah keharusan mutlak dalam Islam⁴⁰.

Hanya orang-orang yang paling memahami alam semesta⁴¹ yang paling layak mengemban amanah sebagai wakil Tuhan di muka bumi⁴². Sementara suatu bangsa yang tidak mengikuti modernitas, akan tertinggal dalam segala hal, terutama tertinggal di bidang ilmu pengetahuan, sehingga menjadi bangsa yang terbelakang⁴³. Hal inilah yang dikhawatirkan Cak Nur. Dia tidak ingin muslim dan masyarakat Indonesia meninggalkan modernitas yang merupakan suatu fitrah kemanusiaan, maka kaum muslim dan bangsa Indonesia akan menjadi terbelakang⁴⁴.

Cak Nur meyakini, suatu bangsa harus memiliki suatu keyakinan teguh yang tidak pernah lentur, serta terus-menerus meningkatkan kualitas ilmu pengetahuan. Cak Nur percaya, pengamalan dengan pikiran terbuka, menghayati, dan

⁴⁰ *Ibid.*, 180–182.

⁴¹ Jannes Alexander Uhi, *Filsafat Kebudayaan: Konstruksi Pemikiran Cornelis Anthonie van Peursen dan Catatan Reflektifnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016); Cornelis Antonie van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 149.

⁴² Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*.

⁴³ Syahrin Harahap, *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern* (Jakarta: Kencana, 2015).

⁴⁴ Madjid, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, 195.

konsisten terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam dasar negara yakni Pancasila, maka Indonesia dapat bersaing dengan bangsa-bangsa besar⁴⁵.

Bila diteliti dengan baik, maka pikiran-pikiran Cak Nur hanya mengundang kontroversi dalam penggunaan istilah-istilah yang dipakai⁴⁶. Bahkan pemikiran-pemikirannya itu sangat sesuai dengan pandangan-pandangan kaum tradisionalis Islam. Misalnya ketika Cak Nur mengatakan bahwa Islam tidak mengenal pemisahan masalah duniawi dan masalah ukhrawi⁴⁷.

Namun sayangnya, masyarakat umum menolak pandangan-pandangan Cak Nur tanpa mengkajinya dengan hati-hati. Sebagian lainnya langsung menjustifikasi sebagai pikiran sesat hanya karena menemukan istilah-istilah yang asing ditemukan⁴⁸.

Dengan pikiran-pikirannya, Cak Nur telah banyak memberikan semangat bagi sebagian kaum muslim yang tekun melakukan penelitian. Namun karena berbagai alasan, pikiran-pikiran Cak Nur perlahan ditinggalkan. Padahal bila

⁴⁵ Saiful Anwar, *Melindungi Negara* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016), 202.

⁴⁶ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 101.

⁴⁷ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 102; Miswari, "Abu Tumin Berpandangan 'Sekuler,'" *Miswari Zawiyah*, last modified 2016, accessed April 17, 2019, <http://www.miswari.com/2016/08/abu-tumin-berpandangan-sekuler.html>.

⁴⁸ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 101.

direvitalisasi dengan merekonstruksi secara persuasif, berbagai kalangan dapat menerima pandangan tersebut. Bahkan dapat dijadikan landasan ontologis untuk membangun semangat integrasi ilmu-ilmu di PTKI khususnya dan pendidikan Islam umumnya.

Integrasi ilmu di PTKI secara teoritis telah dikonsepsikan oleh Mulyadhi Kartanegara⁴⁹. Namun pandangan tersebut masih sangat teoritis dan hanya menawarkan konsep integrasi dari tema-tema pokok disiplin keilmuan, bukan menyusun integrasi itu dalam yang lebih teknis seperti perumusan kurikulum dan silabus yang integratif.

Kontribusi gagasan keilmuan Cak Nur dalam membuka liberasi pemikiran dan rekonstruksi spiritualitas mulai redup dewasa ini. Pemikiran-pemikirannya telah kalah populer dengan hadirnya arus radikalisme yang luar biasa dewasa ini. Para cendekiawan, khususnya akademisi PTKI yang dulunya begitu bersemangat untuk melaksanakan gagasan-gagasan Cak Nur, khususnya dalam penyusunan kurikulum pembelajaran di PTKI, kini telah mengalami kelumpuhan semangat. Kelumpuhan ini sulit ditemukan sebab esensialnya. Namun setidaknya, problem ini kemungkinan besar muncul dari pola pikir para akademisi yang umumnya telah terkontaminasi oleh arus radikalisme yang semakin deras.

Semangat generasi muda yang awalnya dianggap dapat menjadi pelanjut estafet perjuangan Cak Nur meredup dengan

⁴⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy, 2005).

berbagai alasan. Sebagian besar cendekiawan muda yang awalnya dianggap sebagai penerus Cak Nur telah kehilangan semangat modernisme Islam. Umumnya energi mereka tersedot ke dalam urusan-urusan yang sangat teknis dan sebagian lainnya menghilang begitu saja dari kancah intelektualisme di Indonesia. Generasi muda tersebut umumnya tersibukkan dengan mengikuti program-program pemerintah dan masuk ke dalam struktur teknis lembaga negara sehingga menyita kesempatan mereka untuk berkonsentrasi pada ranah studi, diskursus, dan rekonstruksi paradigma pemikiran Islam di Indonesia.

Sebagian lainnya tidak berani mengemukakan gagasan-gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang liberatif akibat teror-teror dari kaum radikal⁵⁰. Kaum radikal dewasa ini dengan mudah melakukan teror fisik dan nonfisik bagi orang-orang yang berseberangan pemikiran dengan mereka. Propaganda juga dilakukan kepada orang yang berseberangan dengan mereka sehingga menimbulkan citra buruk bagi orang-orang yang mereka fitnah. Labelisasi sesat, kafir, dan predikat-predikat negatif lainnya membuat orang-orang yang tidak sejalan dengan kaum radikal terkucilkan dari masyarakat

⁵⁰ Galih Puji Mulyono and Galih Puji Mulyoto, "RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA (Ditinjau dari Sudut Pandang Sosiologi Kewarganegaraan)", *Citizenship Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan* 5, No. 1 (April 29, 2017): 64, <http://e-journal.unipma.ac.id/index.php/citizenship/article/view/1212>.

umum. Sehingga semangat liberasi pemikiran dan rekonstruksi spiritualitas menjadi terhambat⁵¹.

Namun ternyata semangat pembaharuan, liberasi pemikiran, dan revitalisasi spiritualisme Cak Nur terlanjutkan melalui kontribusi praktisnya yaitu dengan masih terjaga dalam Paramadina dan Program Magister Agama Islam (PMAI) *Islamic Collage Advanced Studies* (ICAS)-Paramadina yang kini bernama STFI Sadra.

Dalam bentuk kontribusi praktis, dengan menekankan pada liberasi pemikiran dan rekonstruksi spiritualitas modern, setelah mendirikan Universitas Paramadina bersama rekan-rekannya seperti Utomo Dananjaya, Cak Nur berusaha membangun kerja sama antara Universitas Paramadina Jakarta dengan *Islamic Collage for Advanced Studies* (ICAS) London. Lembaga tersebut berfokus pada studi filsafat, khususnya filsafat Islam dan tasawuf falsafi.

Usaha tersebut terwujud dengan keluarnya Surat Keputusan Direktur Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Tentang Penyelenggaraan Kerjasama Program Kembar dan Pemanfaatan Sumber Daya antara Universitas Paramadina Mulya dengan *Islamic Collage For Advanced Studies* (ICAS) London pada 28 Juni 2001. Dengan izin tersebut, lahirlah ICAS-Paramadina yang berfokus pada pendidikan dan penelitian filsafat Islam dan tasawuf. Lembaga

⁵¹ Tata Sukayat, "Radikalisme Islam Atas Nama Dakwah Hisbah Front Pembela Islam," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 12, no. 1 (June 30, 2018): 1–22, <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/idadjhs/article/view/1886>.

itu juga menyelenggarakan Program Magister Agama Islam dengan membuka Program Magister Filsafat Islam sejak 2003 dan Program Mistisme Islam pada 2004. Sejak 2009 mulai dibuka Program Sarjana⁵².

Kesamaan visi antara Paramadina dengan ICAS bertemu pada visi Paramadina yang hadir guna memberikan alternatif bagi masyarakat Indonesia yang merindukan aktualisasi nalar kritis dan wadah pemenuhan naluri spiritualitas, namun tidak dalam wadah eksklusif yang mengarah pada radikalisme⁵³. Dalam hal ini, ICAS hadir mengisi visi Paramadina dengan bekal konsentrasi pada studi mendalam terhadap filsafat dan mistisme Islam.

PMAI ICAS-Paramadina dalam Program Filsafat Islam berfokus pada studi Peripatetik Islam, Iluminasionisme Islam dan Teosofi Transendental Islam. Sementara Program Mistisme Islam berfokus pada studi tasawuf falsafi. Hingga saat ini, PMAI ICAS-Paramadina telah menghasilkan banyak magister yang menguasai keilmuan filsafat Islam dan tasawuf. Mereka telah menyebar di berbagai daerah dan berbagai lembaga termasuk di PTAI di seluruh Indonesia. Pola pikir mereka yang mendalam di bidang filsafat dan tasawuf telah

⁵² “Visi, Misi, Tujuan dan Sasaran, serta Strategi Pencapaian”, last modified 2012, accessed April 21, 2019, <https://icasparamadinauniversity.wordpress.com/category/profil-pmiai-universitas-paramadina-icas-jakarta/visi-misi-tujuan-sasaran-dan-strategi-pencapaian/>.

⁵³ “Visi dan Misi Universitas Paramadina”, accessed April 21, 2018, <https://www.paramadina.ac.id/visi-dan-misi>.

membuat mereka menjadi sumbu semangat intelektualitas dan spiritualitas di lingkungan masing-masing.

Keunikan lainnya dari alumni PMAI ICAS-Paramadina adalah mereka merupakan orang-orang yang sangat anti terhadap pola pikir literal dan gerakan-gerakal radikal. Hal ini sangat wajar karena tradisi pendidikan di PMAI ICAS-Paramadina berpijak pada berpikir rasional, sistematis, dan mendalam.

Metode, kurikulum, fasilitas, dan tenaga pengajar studi filsafat dan tasawuf di PMAI ICAS-Paramadina yang berbeda dengan Program Pemikiran Islam atau Program Filsafat dan Agama di PTAI, dan bahkan berbeda dengan Program Falsafah Islam di Universitas Paramadina sendiri. Tetapi Universitas Paramadina punya sedikit keunggulan terkait perhatiannya terhadap situasi sosial dan kebangsaan Indonesia.

Semangat karya ini berangkat dari keresahan sebagai akademisi dan bagian dari lingkungan sosial. Sebagai akademisi, penulis melihat kurikulum-kurikulum pembelajaran di PTKI tampak parsialistik. Setiap program studi tidak memiliki integrasi dan interkoneksi, sekalipun gagasan-gagasan tersebut kerap digaungkan. Kami melihat ‘integrasi’ dan ‘interkoneksi’ hanya menjadi slogan-slogan yang tidak terlihat wujudnya dalam perumusan kurikulum dan praktik pembelajaran⁵⁴.

⁵⁴ Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, and Afnan Ansori, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005).

Penulis menemukan antara lain permasalahannya terletak pada dua subjek utama yaitu tenaga pengajar dan kurikulum. Tenaga pengajar hanya berfokus pada pengajaran mata kuliah yang menjadi spesialisasi mereka. Dalam menyelenggarakan pembelajaran, dipraktikkan pembelajaran yang sangat parsial. Sehingga mahasiswa gagal memahami integrasi dan interkoneksi antardisiplin ilmu yang dipelajari.

Kaum akademisi yang merumuskan kurikulum pembelajaran umumnya hanya berfokus pada pemenuhan jumlah angka kredit semester. Sehingga kerap terjadi tumpang tindih susunan mata kuliah. Hal ini menyebabkan antarmata kuliah kehilangan linieritas sehingga yang terjadi adalah parsialitas antarmata kuliah.

Parsialitas kurikulum turut berkontribusi membentuk pola pikir tenaga pengajar di PTKI menyelenggarakan pembelajaran hanya sebatas ritualitas wajib. Antartena pengajar tidak memiliki kesamaan visi dalam mendidik mahasiswa. Bahkan bagi mata kuliah tertentu mahasiswa kehilangan keseriusan belajar dan mempertanyakan kegunaan beberapa mata kuliah bagi program studi yang mereka pilih.

Fenomena di atas, di samping alasan-alasan lain, berkontribusi memotivasi mahasiswa untuk melihat dosen mereka hanya sebagai personal yang telah dibayar untuk mengajar. Jadi, walaupun mereka tidak serius untuk belajar, tenaga pengajar tidak berhak menyalahkan mereka. Asumsi mahasiswa demikian sama seperti seseorang yang telah

membeli sebungkus nasi. Kalau dia tidak menghabiskan nasi itu, penjual nasi tidak berhak mengintervensi.

Demikianlah paradigma transaksional yang terbentuk dalam pola pikir mahasiswa terhadap tenaga pengajar dan kampus mereka. Parsialitas kampus-mahasiswa membuat mahasiswa tidak mengandalkan kampus (termasuk tenaga pengajar) sebagai alternatif keresahan-keresahan yang dialami sehingga membuat mahasiswa mencari alternatif di luar kampus sebagai sarana peluruh keresahan-keresahan, khususnya pemenuhan hasrat intelektual dan spiritual⁵⁵.

Fenomena keresahan mahasiswa tersebut berimbas pada terciptanya jarak antara masyarakat dengan PTKI. Pembentukan pola pikir transaksional terwariskan bagi mahasiswa ketika mereka berpartisipasi di tengah masyarakat. Masyarakat menjadi semakin tidak percaya pada PTKI. Bila ini terus terjadi, maka PTKI akan kehilangan antusiasme masyarakat.

Dalam usaha memenuhi hasrat intelektual dan spiritual, tidak heran banyak mahasiswa yang terpaut pada organisasi-organisasi atau orang-orang yang menganut paham radikal. Fenomena ini tidak lepas dari kegagalan kampus, perguruan tinggi, khususnya PTKI. Program studi dan kurikulum PTKI yang sangat spesifik dan parsialistik tidak akan mampu memenuhi hasrat intelektual, sosial, dan spiritual mahasiswa.

⁵⁵ Ismail Fahmi Arrauf Nasution, "HUMANISASI PENDIDIKAN ISLAM MELALUI ANTROPOLOGI TRANSCENDENTAL HAMZAH FANSÛRÎ," *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* (2017).

Seorang manusia, khususnya usia mahasiswa, menghasratkan desakan-desakan internal mereka dapat terakomodir dan terapresiasi dengan baik⁵⁶. Hasrat-hasrat mendasar itu tidak akan mampu dipenuhi oleh satu program studi yang mereka pilih di PTKI. Mahasiswa yang mengambil jurusan syariah tetap butuh wadah aktualisasi spiritualitas. Mahasiswa jurusan pendidikan tetap membutuhkan hasrat pemenuhan intelektualitas. Demikian seterusnya. Untuk itulah integrasi keilmuan mutlak diperlukan.

Intelektualitas dan spiritualitas menjadi bagian utama keresahan mahasiswa sehingga menyeret mereka kepada organisasi-organisasi yang berpaham radikal⁵⁷. Untuk itu, PTKI harus memperbaiki sistem pengajaran filsafat dan tasawuf. Dewasa ini, pembelajaran filsafat dan tasawuf hanya dijadikan sebagai bagian mata kuliah dasar yang parsial dengan spesifikasi keilmuan dalam suatu program studi.

Pembelajaran filsafat di PTKI umumnya hanya membahas tentang biografi tokoh-tokoh filsafat, gagasan-gagasan pokok mereka, aliran-aliran dalam filsafat dan tiga tema inti pembahasan dalam filsafat yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ritualitas demikian mutlak parsial dengan spesifikasi keilmuan dalam program studi tertentu. Metode

⁵⁶ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Agama: Membumikan Kitab Suci* (Bandung: Mizan, 2007).

⁵⁷ Abdul Munip, "Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah," *Jurnal Pendidikan Islam* 1, No. 2 (January 1, 1970): 159, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1119>.

pengajaran filsafat juga tidak mampu membangun sistematika berpikir dan liberasi pemikiran mahasiswa.

Akibat pembelajaran yang tidak mendalam dan kurang sistematis, mata kuliah dan jurusan filsafat malah melahirkan mahasiswa-mahasiswa yang punya liberasi berpikir, namun tidak sistematis dan tidak mendalam. Akibatnya lahirlah mahasiswa-mahasiswa PTKI yang mengeluarkan pernyataan-pernyataan kontroversial yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sikap-sikap tersebut, di internal kampus membuat sebagian akademisi gerah dan *phobia* terhadap mata kuliah dan jurusan filsafat. Di eksternal kampus, sebagian masyarakat menjadi *phobia* terhadap PTKI.

Persoalan yang sama juga terjadi pada mata kuliah dan jurusan Tasawuf. Pembelajaran tasawuf hanya berfokus pada biografi tokoh-tokoh sufi, aliran-aliran tasawuf dan praktik-praktik dari berbagai aliran. Hampir tidak ada pemikiran tokoh tasawuf yang dikaji secara sistematis dan mendalam. Akibatnya terjadi kesalahpahaman mahasiswa terhadap tasawuf dan kaum sufi. Akibatnya muncullah pernyataan-pernyataan kontroversial dari mahasiswa PTKI yang dikutip dari tokoh sufi tanpa dipahami makna dan maksudnya.

Pola pembelajaran demikian, bila terlaksana secara maksimal, hanya menciptakan mahasiswa yang *ngefans* terhadap tokoh tertentu dan membenci tokoh lain. Bahkan efek demikian sangat terlihat dalam pembelajaran mata kuliah ilmu kalam. Mata kuliah tersebut hanya menimbulkan fanatisme

terhadap satu aliran dan mengklaim aliran-aliran lain sebagai aliran sesat.

Fenomena-fenomena tersebut membuat masyarakat semakin *phobia* terhadap PTKI. Tokoh-tokoh PTKI populer yang berfokus pada pemikiran Islam menjadi sasaran penyesatan. Cak Nur, Kautsar Azhari Noer, M. Quraish Shihab dan lainnya dituduh sebagai orang-orang sesat dan menyesatkan sehingga citra PTKI semakin negatif bagi sebagian masyarakat⁵⁸.

Untuk itu dibutuhkan sebuah formulasi baru bagi PTKI untuk mengembalikan citra positifnya. PTKI harus menjadi pelopor deradikalisasi. Upaya ini dapat dilakukan dengan berbagai usaha, salah satunya adalah melakukan rekonstruksi pembelajaran filsafat dan tasawuf. PTKI harus menjadi wadah aktualisasi liberasi pemikiran dan pemenuhan hasrat spiritual mahasiswa.

Dengan pembelajaran filsafat yang sistematis dan mendalam, mahasiswa dapat membangun liberasi pemikiran yang dapat dipertanggungjawabkan. Sementara pembelajaran tasawuf dengan sistem yang sama, mahasiswa dapat memenuhi hasrat intelektualitas dan spiritualitas yang tidak mengarah pada paham-paham radikal⁵⁹.

⁵⁸ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005); Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005).

⁵⁹ Hamid Parsania, *Existence and the Fall: Spiritual Anthropology of Islam* (London: ICAS, 2006).

Akademisi PTKI di semua bidang keilmuan harus memiliki visi dan semangat yang sama dalam upaya ini sehingga integrasi ilmu filsafat dan ilmu tasawuf dapat terwujudkan. Harus dimaklumi bahwa para akademisi PTKI berlatar belakang pendidikan yang beragam. Tidak ada kesamaan paradigma keilmuan dari masing-masing akademisi. Oleh sebab itu, harus ditemukan kesamaan semangat dari masing-masing akademisi⁶⁰.

Merunut sejarah, Cak Nur adalah seorang cendekiawan yang telah memberikan kontribusi besar terhadap pengembangan PTKI. Namun tidak semua akademisi PTKI memiliki persepsi yang sama terhadap gagasan dan peran cendekiawan itu. Dengan demikian, langkah awal yang perlu ditempuh adalah merevitalisasi pemikiran Cak Nur dengan pendekatan rekonstruktif agar objektif sehingga dapat diterima oleh segenap akademisi PTKI sehingga pemikirannya dapat menjadi landasan spirit dalam rangka menyamakan visi para akademisi PTKI⁶¹.

Dalam karya ini, rekonstruksi pemikiran Cak Nur dijadikan landasan semangat untuk membangun kembali paradigma keilmuan integratif para cendekiawan muslim, khususnya akademisi di PTKI. Penulis menganalisa tokoh intelektual yang menentang dan menolak pemikiran Cak Nur.

⁶⁰ Kusmana, "Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset," in *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*, ed. Kusmana (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006), 51.

⁶¹ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 1413.

Indikator PT yang menerima dan menolak pemikiran Cak Nur ditentukan dengan menilai tulisan-tulisan ilmiah mereka. Umumnya mereka adalah intelektual dan akademisi yang mengabdikan diri di berbagai perguruan tinggi. Adapun wadah pengabdian mereka yang menerima pemikiran Cak Nur adalah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang merupakan bekas tempat dia mengajar yang mana banyak kolega dan muridnya telah menjadi bagian penting; Universitas Paramadina, PT yang didirikan Cak Nur, dan; STFI Sadra, PT yang merupakan penerus ICAS-Paramadina yang tetap konsisten berfokus pada pengajaran filsafat dan tasawuf.

Sementara para penentang Cak Nur mengabdikan diri pada berbagai perguruan tinggi dan mereka umumnya adalah cendekiawan lulusan *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* dan *International Islamic University Malaysia (IIUM)* Malaysia. Di Indonesia umumnya menyebarkan gagasannya di lembaga *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSIST)*. Mereka juga tersebar di berbagai PT seperti Universitas Ibn Khaldun Bogor, Universitas Darussalam Gontor dan Universitas Islam Sultan Agung (Unissula) Semarang.

Analisa atas pemikiran intelektual yang cenderung menerima dan cenderung menolak gagasan-gagasan Cak Nur dijadikan bahan perbandingan untuk merekonstruksi pemikiran Cak Nur agar diterima secara menyeluruh di kalangan PTKI. Dengan penerimaan itulah gagasan Cak Nur dapat menjadi landasan semangat dan formula konstruksi filsafat dan tasawuf integratif ke dalam seluruh program studi PTKI.

Hasil-hasil observasi akan dikonstruksi sebagai panduan filosofis dan praktis integralisasi filsafat dan tasawuf ke dalam mata kuliah yang dapat dipelajari di semua program studi di PTKI. Dengan dihasilkannya integrasi keilmuan yang filosofis dan praktis dapat dihasilkan alumni-alumni PTKI yang memiliki kapasitas berpikir yang cermat dan kualitas spiritual yang tepat.

Dari uraian yang ada, karya ini berusaha menganalisa beberapa persoalan. Pertama, karena gagasan-gagasan Cak Nur terbukti telah mampu melahirkan semangat revivalisasi spiritualitas inklusif dan mengkonstruksi pemikiran Islam yang liberatif, untuk menjadikan semangat dan gagasan itu sebagai landasan semangat akademisi PTKI dalam rangka penyamaan visi dan semangat integrasi ilmu filsafat dan ilmu tasawuf, maka perlu ditelusuri bagaimanakah konstruksi gagasan Cak Nur tentang integrasi filsafat dan tasawuf dan implementasinya pada PTKI.

Untuk mendapatkan hasil rekonstruksi yang signifikan, perlu ditelusuri bagaimanakah konsep dan praktik pembelajaran filsafat dan tasawuf di PT cenderung menerima gagasan Cak dan PT yang cenderung menolak gagasan Cak Nur. Selanjutnya menganalisa konsep-konsep pendidikan Islam yang diterapkan di berbagai lembaga pendidikan Islam untuk disintesakan dan dirumuskan konsep dan praktik pengajaran tasawuf dan filsafat integratif yang telah untuk ditawarkan dalam penerapan di semua program studi PTKI.

Penerapan integrasi pembelajaran filsafat dan tasawuf bermanfaat untuk melahirkan generasi yang memiliki bekal intilegensia yang baik dan mendalam serta spiritualitas yang benar sehingga mahasiswa dan alumni PTKI tidak hanya menjadi insan yang jauh dari pola pikir dan sikap radikal, namun juga dapat menjadi agen deradikalisasi di tengah masyarakat.

Sejauh yang dapat ditelusuri, belum ada sebuah penelitian tentang integrasi ilmu yang menjadikan pemikiran Cak Nur sebagai basis ontologis yang dijadikan sebagai semangat penyusunan paradigma dan metode pembelajaran filsafat dan tasawuf sebagai basis keilmuan yang diintegrasikan ke dalam seluruh kurikulum dan silabus berbagai program studi dan mata kuliah di PTKI.

Namun demikian, terdapat banyak konsep dan hasil penelitian yang relevan dengan penelitian ini. Mulyadhi Kartanegara⁶² dalam *Integrasi Ilmu* telah menggagas konsep integrasi keilmuan yang menjadikan teori gradasi eksistensi yang digagas Mulla Sadra⁶³ sebagai basis ontologisnya. Namun gagasan-gagasan tersebut masih sangat abstrak dan sulit diterapkan secara teknis dalam praktik integrasi keilmuan. Terdapat juga buku *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* yang disusun oleh Zainal Abidin Bagir,

⁶² Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*.

⁶³ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra* (Bandung: Mizan, 2002).

Jarot Wahyudi dan Afnan Ansori⁶⁴. Namun buku tersebut juga hanya menawarkan gagasan-gagasan konseptual Armahedi Mahzar⁶⁵ juga telah menulis *Revolusi Integralisme Islam*, dan buku itu juga masih sangat abstrak. Kuntowijoyo juga telah merumuskan karya terakhirnya *Islam sebagai Ilmu*, tetapi masih belum memiliki panduan yang detail tentang bagaimana mengaktualisasikannya dalam teori dan konsep pendidikan⁶⁶. Namun demikian karya-karya itu telah memberi kontribusi yang banyak dalam rangka mewacanakan konsep integralisasi keilmuan dalam Islam.

Karya ini diharapkan dapat menjadi panduan integrasi ilmu filsafat dan tasawuf. Umumnya mata kuliah tasawuf dan filsafat hanya sebatas mata kuliah umum di tingkat pertama yang hanya dijadikan sebagai ritualitas. Untuk itu diperlukan landasan filosofis agar dapat diteguhkan sebagai panduan yang solid sehingga harus memiliki landasan ontologis, aspek epistemologis, dan teknik untuk aksiologi.

Pendekatan yang diterapkan dalam karya ini adalah analisa pustaka dan interpretasi untuk merekonstruksi gagasan teoritis Cak Nur. Selanjutnya analisa mendalam dilakukan dengan mengakses data-data yang menyangkut pengajaran filsafat dan tasawuf di beberapa PTKI. Untuk memperkaya

⁶⁴ Bagir, Wahyudi, and Ansori, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi Dan Aksi*.

⁶⁵ Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*’.

⁶⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*.

bahan juga dilakukan wawancara mendalam pada pihak-pihak yang menolak dan mendukung pemikiran Cak Nur.

BAB II

MAZHAB PEMIKIRAN ISLAM DAN RADIKALISME DALAM ISLAM

A. Mazhab-Mazhab Pemikiran Islam

1. Modernis

Modern adalah berpikir atau bertindak sesuai zamannya¹. Modernis adalah orang atau kelompok yang melakukan reaksi terhadap dunia modern. Modernis bisa meliputi banyak bidang seperti seni, sastra, budaya, teknologi dan agama. Moderasi agama merupakan diskursus yang sangat penting sekaligus sensitif karena ketika berbicara tentang agama, berarti berbicara tentang sesuatu yang menjadi hal paling berharga bagi sebagian besar orang².

Agama bila ditinjau sebagai keyakinan dan prinsip maka mengesankannya sebagai sesuatu yang tidak bisa dimoderasi. Namun dalam sejarah, perubahan dalam agama itu terjadi. Bahkan dilihat dari kronologi munculnya rasul-rasul, setiap rasul yang datang memiliki tujuan memoderasi agama sebelumnya hingga Islam sebagai agama terakhir³.

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2008), 924.

² Indah Fajarwati, "Pendidikan Agama Islam," *Pendidikan Agama Islam* (2014): 1–30.

³ M Khoiril Anwar, "Peran Ulama di Nusantara Dalam Mewujudkan Harmonisasi Umat Beragama", *Fikrah* (2016).

Dalam Islam sendiri, moderasi terus-menerus terjadi. Dan bahkan Islam dan ‘modern’ itu sendiri adalah senyawa. Islam memang bertujuan menjadikan manusia menjadi modern. Ketika melihat modern dalam makna asalnya yakni penyesuaian manusia dengan situasi dan kondisi lingkungannya, maka Islam memang bertujuan untuk itu⁴. Pemberlakuan tayamum dalam kondisi tertentu dapat menjadi simbol Islam adalah agama untuk memodernisasi manusia.

Dalam sejarah pemikiran Islam selanjutnya, modernisasi terus-menerus terjadi. Kaum cendekiawan muslim berusaha selalu memodernisasi ilmu pengetahuan dengan mempelajari warisan keilmuan filsafat dari Yunani, matematika dari India, ilmu administrasi dari Syiria dan mistisme dari Persia. Usaha-usaha itu menjadikan lingkungan muslim menjadi pusat ilmu pengetahuan yang berpusat di Baghdad⁵.

Kemunduran Islam terjadi ketika moderasi diabaikan, manusia dipaksa statis dalam sistem teologi, tasawuf dan fikih yang telah dikodifikasi dan diajarkan secara literalistik. Akibatnya, modernisasi bergerak ke Barat hingga akhirnya melahirkan kolonialisasi. Orang-orang Barat yang terus melakukan moderasi itu dianggap sebagai penjajah, penindas. Mereka memaksakan prinsip-prinsip yang kita anggap tidak sesuai dengan keyakinan kita. Entah tesis ini benar, tetapi

⁴ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelijensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, IV. (Bandung: Mizan, 1994), 371.

⁵ Nurdin Laugu, “Muslim Libraries in History,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 43, no. 1 (June 6, 2005): 57, <http://www.aljamaah.or.id/index.php/AJIS/article/view/36>.

bila ditinjau dalam perspektif modernisasi, maka yang terjadi adalah datangnya orang yang terus-menerus memodernisasi dirinya ke negeri orang-orang yang stagnan⁶.

Modernisasi Barat dimulai sejak sebagian elit Barat menganggap gereja telah mengukung banyak bidang sehingga menghambat perkembangannya. Lalu gereja modern ditandai dengan lahirnya era Renaissance untuk menciptakan kemajuan bagi Eropa. Hasil dari gerakan ini memunculkan sekularisasi antara urusan-urusan sakral yang ditangani gereja dengan urusan-urusan profan yang ditangani bidang-bidang tertentu seperti sains, filsafat, teknologi, humaniora, dan ilmu pengetahuan. Pembagian otoritas yang sebelumnya tersentralisasi pada gereja membuat urusan sakral seperti agama tidak terjebak dalam moderasi perkara-perkara profan. Kesuksesan ini ingin ditawarkan negara-negara Barat ke dunia Timur melalui kolonialisasi⁷.

Konsep umum yang diterima adalah, Barat datang ke Timur untuk menjajah. Kita menganggap Barat datang untuk melucuti keyakinan kita⁸. Tetapi jangan-jangan mereka datang untuk melucuti kejuduman dan membuat kita menjadi modern. Buktinya, para pemikir muslim seperti Jamaluddin Al-Afghani,

⁶ Fachry Ali, "Keharusan Demokratisasi Dalam Islam di Indonesia", in *ICMI Antara Satus Quo dan Demokratisasi* (Bandung: Mizan, 1995), 128.

⁷ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1998), 181.

⁸ Muhammad Iqbal, "Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya Terhadap Legislasi Hukum Islam di Indonesia," *Ahkam XII*, No. 2 (1989): 117-126.

Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Sayyid Ahmad Khan, dan Muhammad Iqbal mengadopsi banyak modernitas Barat untuk menghidupkan Islam yang stagnan. Barat dijadikan motor untuk menghidupkan kembali modernisasi Islam agar dapat melahirkan modernis-modernis baru⁹.

Di Indonesia, gagasan-gagasan moderasi Al-Afghani dan murid-muridnya diapresiasi dengan baik oleh modernis muslim. Adapun moderasi Islam di Indonesia juga merupakan respon dari kehadiran Barat di Nusantara yang melakukan kolonialisasi. Sarekat Islam (SI) yang berdiri pada dekade pertama abad ke-20 dapat dikatakan sebagai organisasi pertama yang merupakan respon pertama terhadap modernisasi yang telah dicapai Barat¹⁰. Respon ini awalnya adalah pada moderasi ekonomi yang dilakukan Barat. Selanjutnya moderasi itu merambah pada moderasi politik yang juga merupakan respon terhadap modernisasi politik yang telah dicapai Barat.

Sarekat Islam dapat dikatakan sebagai akar pembentuk modernis (muslim) di Indonesia. Tidak hanya itu, SI juga sempat menjadi wadah bagi berkembangnya sosialisme di Indonesia. Hal ini disebabkan gagasan sosialisme yang sulit berkembang di Indonesia sehingga kaum intelektual sosialis memilih masuk SI untuk mendapatkan pengaruh dalam masyarakat. Mudahny sosialis masuk SI karena ekonomi menjadi bagian penting dalam diskursus dan gerakan SI.

⁹ Ali, "Keharusan Demokratisasi Dalam Islam di Indonesia", 128.

¹⁰ Wasito Wasito, "Gerakan Sosial Modern Masyarakat Islam di Indonesia", *Jurnal Pemikiran Keislaman* 27, No. 2 (September 5, 2016), <https://ejournal.iai-tribakti.ac.id/index.php/tribakti/article/view/268>.

Sementara itu, memperjuangkan nasib petani dan buruh, kondisi ekonomi memang merupakan konsentrasi utama sosialis. Apalagi pada beberapa dekade awal abad kedua puluh, ekonomi global sedang mengalami krisis akibat perang dunia yang mengganggu stabilitas Kerajaan Belanda yang berdampak pada ekonomi Hindia Belanda dan pengaruh cuaca yang membuat panen-panen tidak tercapai sesuai harapan. Semua ini membuat islamis dan sosialis punya visi yang sama hingga perbedaan antara keduanya mulai kentara dan membuat intelektual berkecenderungan sosialisme disingkirkan dari SI¹¹.

Apalagi modernis melihat, perjuangan ekonomi tidak dapat dilakukan dengan mulus tanpa terjun ke dalam politik. Ternyata politik sangat menentukan arah ekonomi. Atas kesadaran ini, SI mendirikan partai politiknya sehingga sebagian besar energi SI mengarah pada politik. Para anggota SI yang modernis itu juga banyak mendirikan organisasi-organisasi bercorak modern-Islam baik itu yang berfokus pada ekonomi, pendidikan, politik dan sebagainya. Sehingga menjelang dekade keempat abad kedua puluh, sudah berdiri sangat banyak organisasi Islam modern. Sehingga pada kedatangan Jepang pada awal dekade keempat, organisasi-organisasi itu disatukan dalam Masyumi¹².

¹¹ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 94–97.

¹² Firman Noor, “Islamic Party and Pluralism: The View and Attitude of Masyumi towards Pluralism in Politics (1945-1960),” *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, No. 2 (December 14, 2016): 273, <http://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54202>; Abdul Halim Mat

Jepang menerapkan pemisahan ketat antara modernis dan tradisional muslim. Bila kelompok tradisional, dalam representasi organisasi adalah Nahdatul Ulama (NU), maka kelompok modernnya disatukan dalam Masyumi. Pemahaman klasifikasi ini menguntungkan Jepang dalam rangka usahanya membujuk masyarakat untuk membantu Perang Pasifik, tetapi tetap saja usaha itu tidak berhasil¹³.

Setelah Indonesia merdeka, Masyumi menjadi partai politik terbesar di Indonesia. Semua kelompok dan organisasi Islam berhimpun di dalamnya. NU yang sebenarnya adalah kaum tradisional juga dihimpun. Karena terlalu agresif dalam penyusunan parlemen, maka Masyumi mendapatkan banyak tekanan dari internal dan luar organisasi. Ekseks dari ketegangan itu adalah keluarnya NU dari Masyumi¹⁴. Terakhir adalah terjadinya pembubaran terhadap partai politik Islam terbesar itu.

Pembubaran Masyumi sebenarnya adalah kekhawatiran dari pihak nasionalis dan tradisional bahwa Masyumi akan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Kekhawatiran ini bukan tidak beralasan. Beberapa modernis yang identik pandangannya dengan Masyumi, yakni sebagai modernis

Diah and Muqoddam Cholil, "Perjuangan Umat Islam Melalui Politik di Indonesia" *Journal of Al-Tamaddun* (2018).

¹³ Toto Suharto, "Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 9, No. 1 (September 23, 2015): 81, <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/205>.

¹⁴ Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, VII. (Yogyakarta: LKiS, 2009).

muslim memang telah mewujudkan aksi mereka dalam tindakan subversif dalam gerakan Darul Islam Tentara Islam Indonesia (DI TII) di Jawa Barat dan Aceh yang digerakkan oleh Kartosoewirdjo dan Daud Beureueh¹⁵.

Munculnya ide Islam sebagai dasar negara oleh kelompok modernis adalah karena mereka memiliki persoalan-persoalan yang menganggap prinsip beragama bertentangan dengan negara bila negara tidak berasaskan Islam. Persoalan ini tidak dirasakan tradisionalis karena masyarakat tradisional tidak bersentuhan langsung dengan sistem, manajemen, prosedur, teknis, dan administrasi negara sebagaimana dialami modernis. Di samping itu, modernis juga telah melahirkan generasi penerus yang tidak belajar Islam secara sistematis sebagai mana kelompok tradisional dan generasi pertama modernis¹⁶.

Ambil contoh Daud Beureueh dan Hasbi As-Siddiqie. Mereka adalah modernis yang telah puas belajar sistem tradisional yang merupakan lingkungan dasar mereka, tetapi generasi penerus mereka belajar di madrasah. Persoalannya adalah, belajar agama di madrasah itu tidak dapat dilakukan secara detail dan mendalam sebagaimana dilakukan di *dayah* atau pesantren tradisional¹⁷. Akibatnya, lulusan madrasah

¹⁵ van Bruinessen, “*Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia*”.

¹⁶ Miswari, “Etnonasionalisme, Islamisme dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam,” in *Islam, Formalisasi Syariat Islam dan Post Islamisme di Aceh*, ed. Miswari (Banda Aceh: BandarPublishing, 2019), 145.

¹⁷ Tgk Zarkasy, “*Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh*” (Banda Aceh: Wacana Press, 2006), 129.

menjadi langsung berhadapan dengan perkara-perkara profan seperti politik tanpa melalui proses pembelajaran agama secara mendasar, sistematis, dan mendalam.

Sementara tradisional dapat dengan mudah memosisikan politik sebagai perkara profan dalam Islam karena mereka telah memahami Islam secara detail, mendalam, dan sistematis. Mereka telah mampu melihat perkara-perkara mendasar dalam agama sebagai urusan sakral. Mereka juga tidak berurusan langsung dengan sistem, manajemen, prosedur, tata kelola, dan administrasi pemerintah. Sehingga, mereka tidak punya beban untuk berpikir bahwa sistem, manajemen, prosedur, tata kelola, dan administrasi negara bertentangan dengan agama.

Akibat muncul pikiran-pikiran untuk mengganti Pancasila dengan Islam sebagai dasar negara, maka kelompok modernis menjadi diwaspadai dan diantisipasi. Pada saat menemukan momentum yang tepat, segera Soekarno membubarkan Masyumi. Pada masa kejayaannya, para anggota Masyumi dan orang-orang yang sama prinsip dengan mereka telah berhasil mendirikan organisasi-organisasi pemuda yang sebagian besarnya menjadi penerus ideologi modernis seperti GPII, HMI dan PII¹⁸.

Adapun rumah bersatunya sebagian besar mantan anggota dan kader fanatik Masyumi adalah DDII. Organisasi ini semakin diperbarui oleh kader-kader GPII, HMI, dan PII, yang dapat dikatakan sebagai “*Children of Masyumi*”, melanjutkan

¹⁸ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 388.

karir dakwahnya ke DDII setelah selesai berdakwah secara hierarkis dari bawah: PII, HMI, dan GPII.

Sebagai catatan, di tubuh HMI, terjadi separasi kentara antara yang berprinsip sekular akibat pengaruh pemikiran Nurcholish Madjid yang sekular disebut HMI DIPO dan yang berprinsip tetap sebagai modernis yakni HMI MPO yang dua ujung nama itu lahir setelah pemberlakuan asas tunggal oleh Orde Baru. HMI MPO, sebagaimana PII dan GPII terus-menerus mensuplai kadernya ke DDII. Modernis yang sebelumnya di Masyumi bergerak di bidang politik beralih kepada dakwah di DDII¹⁹.

Tidak semua anggota Masyumi beralih ke DDII. Sebagian lainnya, yang notabeneanya adalah penentang hal-hal yang membuat Masyumi dibubarkan, memasuki era Orde Baru membuat mereka mampu bernegosiasi dengan rezim tersebut sehingga masih dapat melanjutkan karir politiknya umumnya dalam wadah PPP.

Sebenarnya mantan anggota Masyumi tetap punya keinginan besar untuk berkarir di politik, tetapi Orde Baru benar-benar tidak dapat bernegosiasi dengan Islamisme. Rezim itu hanya dapat menerima orang-orang yang memiliki sikap nasionalisme yang kuat, yang tentunya ‘nasionalisme’ yang sesuai dengan makna yang dipahami rezim. Dengan demikian, DDII terpaksa hanya dapat berkonsentrasi pada dakwah. Ketika PII disingkirkan pemerintah karena tidak

¹⁹ Robert W. Hefner, *Civil Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

dapat menerima asas tunggal Pancasila, DDII terus-menerus memberikan dukungan melalui pengkaderan bawah tanah supaya organisasi pelajar itu dapat terus melahirkan kader yang berprinsip modernis²⁰.

Dalam merevitalisasi dakwahnya, DII banyak mengirim kader ke Malaysia untuk belajar di ISTAC yang dipimpin Naquib Al-Attas. Para alumnya mendirikan organisasi gerakan seperti INSIST dan juga kader-kader pentingnya berfokus di perguruan tinggi seperti Adian Husaini di UIK Bogor dan Hamid Fahmi Zarkasyi di Unida Gontor. Anti peradaban Barat menjadi bagian penting dari gerakan-gerakan yang mereka perjuangkan²¹. Perjuangan ini tampak bertentangan dengan pergerakan akar modernisme awal abad ke 20. Tetapi bila ditinjau lebih mendalam, sama dengan modernis generasi awal, dalam jalur pendidikan, sebagaimana madrasah, mereka menentang kandungan ajaran dan mengambil sistemnya.

Frasa terakhir paragraf di atas sangat jelas terlihat pada organisasi PII. Pada akhir abad kedua puluh, PII memperbarui sistem pendidikannya dari Pekan Orientasi Instruktur Nasional (POIN) yang menerapkan sistem doktrinal kepada sistem *ta'dib*, yang juga dikutip dari nama teori pendidikan yang digagas Naquib Al-Attas, sebagai sistem kaderisasi PII. Sistem *Ta'dib* dilaksanakan dengan teknis dan metode pendidikan

²⁰ Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013), 243–244.

²¹ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*.

Barat tetapi kontennya berasas pada pengajaran Islam yang moderat²².

Dengan mengambil sistem pendidikan PII, repesantasi modernisasi Islam tetap berada dalam ciri khasnya yakni pembelajaran Islam yang kurang mendalam tetapi mengedepankan simbolisme yang mencolok. Sistem ini juga masih lestari di madrasah yang merupakan representasi umum modernisme Islam di Indonesia. Hanya saja, pada tingkat PTKI, sebagian patronnya adalah UIN Jakarta yang telah banyak diwarnai oleh gagasan sekular akibat pengaruh Cak Nur dan alumni HMI yang bercorak sekular. Untuk itulah, PTKI dan HMI tidak lebih tepat dijadikan representasi modernisme Islam sekalipun prinsip dasarnya adalah modernisasi. Apalagi bila merujuk Budhy Munawar-Rachman yang mengatakan, dalam penilaian Azyumardi Azra, gagasan Cak Nur lebih sesuai disebut neo-tradisional²³.

2. Reformis

Secara terminologis, reformis adalah anjuran untuk reformasi. Reformasi itu sendiri adalah perubahan drastis untuk suatu perbaikan di suatu masyarakat atau negara²⁴. Reformis dalam Islam adalah mereka yang menawarkan perbaikan bagi Islam, kaum muslim dan ajarannya. Dalam pemikiran Islam abad kedua puluh, Muhammad Iqbal adalah

²² Hasanuddin Yusuf Adan, *Eksistensi Kader PII Aceh* (Banda Aceh: Adnin Foundation, n.d.), 183.

²³ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

²⁴ Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1154.

pemikiran yang pemikirannya sangat mempengaruhi hampir semua cendekiawan muslim Indonesia. Muhammad Iqbal menawarkan prinsip gagasannya berlandaskan pada konsep *khudi* yang dapat dimaknai sebagai kedirian. Kesadaran manusia akan kedirian itu yang hendak digugah Iqbal²⁵. Orientasi pragmatiknya adalah untuk mengajak kaum muslim dan masyarakat Timur untuk bangkit dari mental inferior akibat kolonialisme berkepanjangan.

Meskipun memiliki *thesis* doktoral yang cemerlang di bidang filsafat dengan mengkaji pikiran-pikiran filosof Persia²⁶, tetapi karir intelektual Iqbal adalah di dunia puisi. Dia menulis puisi-puisinya dengan prinsip metafisika sufistik dengan tema kedirian manusia. Iqbal banyak dipengaruhi oleh sufi beraliran falsafi seperti Fakhruddin Iraqi, Ibn ‘Arabi dan Jalaluddin Rumi. Di antara nama-nama ini, Rumi menjadi sufi yang paling mempengaruhi puisi-puisi Iqbal. Di antara ajaran Rumi, ajaran bahwa pribadi manusia berasal dari Sang Kekasih lalu berpisah dalam kehidupan dunia, sementara senantiasa merindukan jalan pulang dan menderita dengan diekspresikan melalui doa-doa seperti suara lengking seruling yang menyayat hati²⁷.

Sebagai pemikir reformis, Iqbal tidak terjebak dengan romantisme melankolis dalam mengapresiasi ajaran sufi.

²⁵ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, 64–66.

²⁶ Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan Untuk Sejarah Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1990).

²⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Jalan Rakhmat: Mengetuk Pintu Tuhan* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), 50.

Dia mengambil semangat dan prinsip ajaran tersebut untuk menggugah pribadi-pribadi masyarakat Timur yang terpuruk untuk bangkit dengan menyadari keagungan diri mereka²⁸.

Magnum Opus Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam* adalah salah satu karya paling berpengaruh bagi kaum reformis di Indonesia. Soekarno dan Sutan Takdir Ali Sjahbana adalah dua tokoh penting yang mula-mula menerima semangat reformis Iqbal. Soekarno melihat, Islam adalah sumber semangat yang dapat didayagunakan untuk membangun mental masyarakat. Sebagaimana Iqbal, Soekarno sangat menentang paham yang mengatakan pintu ijtihad sudah ditutup. Menurutnya, sikap taklid dalam beragama membuat masyarakat menjadi terbelakang. Soekarno berpendapat, klaim pintu ijtihad telah ditutup adalah pemahaman yang keliru. Dia mengharapkan lahirnya ulama-ulama yang mampu menjadikan Islam sebagai sumber semangat bagi reformis generasi setelahnya²⁹. Semangat Islam Soekarno ini kemudian mengilhami Nurcholish Madjid mengeluarkan pandangan-pandangan reformisnya tentang Islam.

Jika diamati dengan seksama, hampir keseluruhan pikiran-pikiran Ahmad Wahib diilhami oleh Iqbal. Kumpulan Catatan Harian Amad Wahib³⁰ mampu melihat persoalan keagamaan

²⁸ Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2018), 75; Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, 145.

²⁹ Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam* (Bandung: Segarsy, 2010), 23.

³⁰ Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam* (Jakarta: LP3ES, 1981).

dan sosial dengan jeli serta memberikan tawaran yang sangat cemerlang, melampaui zamannya dan bahkan dalam beberapa sisi, lebih tajam dan lebih solutif dibandingkan gagasan-gagasan intelegensia yang lahir setelahnya.

Ahmad Wahib menentang sikap beragama yang intoleran dan eksklusif. Dia menginginkan agar agama menjadi pemersatu ummat manusia, bukan sebaliknya dijadikan sebagai semangat untuk berpecah-belah. Pandangan-pandangan ini ditentang oleh banyak kalangan. Namun sebenarnya, pikiran-pikiran untuk melihat prinsip harmonisme dalam beragama dan tidak bersikap intoleran adalah prinsip-prinsip yang sangat diapresiasi dewasa ini³¹.

Di antara yang membuat gagasan-gagasan Ahmad Wahib ditentang adalah diksi dan narasi yang digunakan terlalu menohok. Tetapi itu sangat wajar karena dia menulis pikiran-pikirannya itu dalam catatan harian sehingga sebenarnya tidak ditujukan kepada orang lain. Mungkin kalau tulisan-tulisannya ditulis di media massa untuk dikonsumsi publik, dia akan menggunakan diksi yang lebih lembut dan mudah dipahami dan diterima orang lain.

Dengan demikian pikiran-pikiran Wahib dalam diksi-diksi yang kontroversial itu perlu dipahami makna dan maksudnya, tidak terjebak pada diksinya. Misalnya, ketika dia mengatakan Tuhan seperti hantu yang menakutkan dengan neraka di sebelah kanannya dan pecut api di sebelah kirinya,

³¹ Greeg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999), 308.

itu bermakna dia sedang mengkritik sebagian tafsir agama yang terjebak pada pengajaran agama dengan cara menakutkan dan melupakan bahwa kasih sayang Tuhan di atas segala-galanya dan sebagainya.

Dalam konteks ini, Wahib menginginkan agar agama tidak dipelajari setengah-setengah. Agama tidak hanya tentang ancaman dan siksaan. Agama tidak hanya tentang sanksi dan hukuman. Agama juga punya aspek yang mengedepankan kasih sayang Tuhan. Pendekatan beragama tidak hanya dalam aspek eksoterik namun juga aspek esoterik. Aspek esoterik inilah yang menyajikan pendekatan agama yang menawarkan kedamaian dan kasih sayang.

Di antara sejumlah pemikir yang dipengaruhi atau melanjutkan perjuangan pemikiran Ahmad Wahib adalah Goenawan Mohammad dan Djohan Efendi. Mohamad dalam esai-esainya berulang kali menegaskan penentangannya terhadap perilaku agama yang menjadikan spiritualitas yang merupakan kekayaan subjektif, eksis di dalam kesunyian sebagai simbolisme objektif dan dijadikan sebagai alat untuk memaksakan keseragaman bagi aspek subjektif itu³².

Djohan Efendi adalah orang yang sangat berperan dikenalnya Ahmad Wahid di dunia luas. Dialah yang mengambil catatan-catatan harian Wahib untuk diterbitkan. Adapun Efendi sendiri juga menjadi seorang reformis dengan

³² Goenawan Mohammad, *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai* (Yogyakarta: Diva Press, 2019), 49–50; Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi*, 69–70.

gagasan Islam inklusif³³. Pikiran-pikirannya dianggap sangat liberal. Tetapi dia terlalu sibuk dengan urusan praktis sehingga tidak sempat menularkan pemikirannya secara lebih luas sebagaimana reformis lainnya.

Posisi Islam dan negara telah menjadi diskursus penting dalam dinamika intelektualisme di Indonesia sepanjang abad ke-20. Cara melihat posisi Islam dan negara dalam pemikiran seorang intelektual, dapat menentukan posisinya dalam konstelasi intelektualisme. Tokoh-tokoh seperti Kartosoewiryo, Daud Beureueh, Kahar Muzakkar, dan Abubakar Ba'asyir tentunya menginginkan Islam menjadi dasar negara. Bagi mereka Islam harus menjadi landasan bagi ruang objektif yang disebut negara³⁴.

Sementara itu, terdapat banyak pemikir yang menginginkan Islam menjadi sistem yang ditransformasikan ke dalam ranah objektif. Sistem ini bertujuan memenangkan sistem Islam menjadi sistem bagi ranah objektif³⁵. Pemikiran modernis jenis ini juga perlu diwaspadai karena sewaktu-waktu, mereka dapat memperjuangkan Islam sebagai sistem negara³⁶. Tipikal modern yang benar-benar reformis adalah mereka yang menghendaki kemaslahatan bersama (landasan dan sistem negara) dapat berasal dari nilai kearifan lokal mana

³³ Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 175.

³⁴ Caroll Kersten, *A History of Islam In Indonesia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 28.

³⁵ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), 160.

³⁶ *Ibid.*

pun atau agama apa pun sejauh dapat mengatasi persoalan dan memberikan kemaslahatan bagi masyarakat.

3. Moderat

Moderat adalah tidak besar dan tidak kecil dalam suatu ukuran dan jumlah. Moderat menghindari perilaku ekstrim sehingga mudah diterima oleh banyak orang. Moderat itu berarti berkecenderungan ke arah atau dimensi jalan tengah³⁷. Beragama secara moderat berarti tidak memperlakukan agama seperti monumen beku melainkan menjadikannya dinamis. Mereka menghargai khazanah masa lalu tetapi menyesuaikannya dengan zaman dan lingkungannya. Moderat paham setiap perbedaan itu memiliki keunikan. Mereka sadar orang lain juga butuh dihargai sebagaimana dirinya. Sadar bahwa orang lain meyakini keyakinannya sebagaimana juga dirinya.

Bagi muslim moderat, mereka menjaga keseimbangan antara khazanah sebelumnya (*turas*) dan realitas yang berubah (*tajdid*). Kelebihan orang moderat adalah kemampuan alamiahnya dalam merekonstruksi *turas* sesuai dengan konteks zaman sehingga menjadi sesuatu yang berdaya guna dalam kehidupan. Kemampuan ini terasah secara alamiah melalui interaksi dan refleksi dengan orang-orang sekitar, lingkungan, dan alam sehingga menjadikan orang-orang moderat dapat menemukan efektivitas *turas* dalam kehidupan konkret³⁸.

³⁷ Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 924.

³⁸ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdidin Sikap Kita Terhadap Turas Klasik* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001), 12.

Menjadi modernis itu, bagi imigran, menjadi tugas yang membutuhkan proses dan terkadang berlangsung sulit. Tetapi anak-anak mereka nantinya dapat menjadi seorang moderat yang tidak lagi memiliki persoalan krusial dalam menyesuaikan prinsip-prinsip yang diyakini dengan realitas yang dihadapi.

Penguasaan dan daya guna *turas* yang baik, maka modal menjadi moderat menjadi syarat mutlak. Inilah yang menjadi alasan kenapa alumni pesantren tradisional atau *dayah* di Aceh dapat menjadi manusia yang moderat dibandingkan kelompok modernis. Alasannya karena tradisionalis telah menguasai *turas* dengan baik sehingga pendayagunaannya tersesuaikan dengan realitas kehidupan sehari-hari yang dihadapi. Sementara itu modernis umumnya hanya belajar agama melalui buku ajar di madrasah dengan durasi terbatas. Buku-buku ajar itu sifatnya sangat terbatas dibandingkan kitab-kitab yang dipelajari santri tradisional³⁹.

Dalam diskursus pemikiran Islam, istilah ‘ummat Islam’ sebenarnya memiliki masalah tersendiri akibat konstruksi kelompok islamisis, islamisme yang berlatar belakang modernis dan konservatif menamakan diri mereka sebagai ‘ummat Islam’. Terminologi tersebut menjadi istilah yang paradoks karena sebenarnya, hal-hal yang disuarakan untuk kepentingan ummat Islam, sebenarnya tidak merepresentasikan kebutuhan kaum muslim secara keseluruhan. Bahkan

³⁹ Tgk Zarkasy, “*Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh*”, 229.

kelompok tradisional dan sekular yang juga muslim sering sekali tidak sesuai dengan kelompok Islamisme.

Narasi-narasi yang mengatakan ‘ummat Islam tertindas’ dan sebagainya, umumnya hanyalah narasi yang dibangun berdasarkan hasil propaganda yang tidak jelas sumbernya. Reaksi-reaksi yang mereka lakukan mengatasnamakan ‘ummat Islam’ sebagian besarnya tidak merepresentasikan kebutuhan kaum muslim. Sebab itulah mereka juga disebut sebagai kelompok reaksioner sebagaimana diistilahkan oleh Caroll Kersten⁴⁰. Mereka juga dapat disebut muslim puritan sebagaimana diistilahkan oleh Khalid Abou Fadl⁴¹ dan Islamisme sebagaimana dikatakan Bassam Tibi⁴² dan Asef Bayat⁴³. Antitesis dari prinsip-prinsip kelompok ini adalah muslim moderat.

Muslim moderat umumnya berasal dari latar belakang tradisional yang telah tercerahkan oleh situasi lingkungan mereka yang pluralistik dan kelompok sekular yang memang punya prinsip toleransi. Hal ini berbeda dengan mereka yang puritan itu.

⁴⁰ Carool Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (New York: Oxford University Press, 2015), 12.

⁴¹ Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

⁴² Basam Tibi, “The Islamist Shari’atization of Polity and Society: A Source of Intercivilizational Conflict?”, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 17, no. 1 (January 31, 2013): 237–260, https://brill.com/view/journals/yimo/17/1/article-p237_9.xml.

⁴³ Asef Bayat, “The Coming of a Post-Islamist Society”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies* (2011).

Pengistilahan diri oleh kelompok puritan sebagai ‘ummat Islam’ terkadang menjebak diskursus studi sosiologi Islam. Representasi yang tepat kiranya dapat dicontohkan kepada Kuntowijoyo⁴⁴ yang dalam narasinya ketika menggunakan istilah ‘ummat Islam’ ternyata mengarah pada kelompok puritan. Problem-problem ketertindasan Islam dalam negara Pancasila, negara liberal, sosialis, dan lainnya adalah problem ketidakmampuan kaum puritan dalam menyesuaikan prinsip Islam yang dipahami dengan realitas yang dihadapi.

Ketika muncul tesis bahwa diaspora muslim yang terjadi sangat intens belakangan ini tidak memiliki akar historis, muncul antitesis bahwa bila itu benar, maka Islam tidak akan ada di Asia Tenggara. Tetapi sejarah yang diterima secara umum bahwa penanda masuknya Islam adalah munculnya gelombang Islamisme kaum puritan. Ambil contoh masuknya Islam di Nusantara⁴⁵. Peureulak tidak diterima secara umum sebagai titik awal masuk dan berkembangnya Islam karena Islam di sana bercorak sufistik sehingga membenarkan praktik-praktik budaya lokal yang dikaitkan dengan ritual Hindu⁴⁶. Tetapi ketika terjadi Islamisasi bercorak puritan di Samudra Pasai⁴⁷ barulah diakui adanya bukti empirik

⁴⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2014).

⁴⁵ Kersten, *A History of Islam In Indonesia*.

⁴⁶ Ismail Fahmi Arrauf Nasution and Miswari, “Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak”, *Paramita* 27, no. 2 (2017): 168–181.

⁴⁷ Mohamad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: Waspada, n.d.), 89.

Islamisasi⁴⁸. Demikian juga orang Jawa dianggap oleh sebagian kalangan “kurang Islami” karena tidak bercorak puritan. Berbeda dengan di Samudra Pasai, di Peureulak, simbolisme Islam atau simbolisme Arab seperti nisan bertulis Arab, dan sebagainya tidak dipopulerkan. Padahal sebenarnya Peureulak adalah representasi ideal Islam Nusantara. Tetapi seolah-olah Islam puritan yang mengedepankan simbolisme Arab itulah yang layak disebut sebagai Islam, sebagai “umat Islam”. Paradigma epistemologis ini menjebak sebagian besar ilmuwan dan akademisi.

Dalam kasus diaspora Islam, problem-problem yang dihadapi imigran muslim adalah karena mereka adalah muslim puritan. Mereka tidak mampu menyesuaikan prinsip yang diyakini dengan realitas yang dihadapi. Terdapat paradoks yang dilakukan kelompok puritan dalam diasporanya. Pada satu sisi, mereka memilih negara-negara yang menganut prinsip sekular, toleran liberal sebagai destinasi. Tetapi pada sisi lain, mereka tidak mampu menegosiasikan prinsip dengan realitas yang sekular dan liberal itu. Akibatnya diaspora muslim memunculkan Islamophobia bagi warga negara sasaran destinasi.

Terdapat beberapa alasan terjadinya diaspora muslim di Barat. Di antaranya di negara asal, tidak tersedia fasilitas aktualisasi potensi. Misalnya ilmuwan muslim tidak memiliki

⁴⁸ Elizabeth Lambourn, “From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik: The Export of Gujarati Grave Memorials to Sumatra and Java in the Fifteenth Century C.E.,” *Indonesia and the Malay World* 31, no. 90 (2003): 221–223.

fasilitas laboratorium dalam studi dan pengembangan ilmiahnya. Ini seperti dialami ilmuwan India di Inggris dan ilmuwan Turki di Jerman. Ada juga karena negara Barat butuh tenaga kerja seperti dialami diaspora Afrika di Prancis. Tetapi melambungnya diaspora muslim adalah karena negara-negara asal mereka diinvasi militer seperti invasi oleh Amerika Serikat ke Arab⁴⁹.

Mereka yang negaranya diinvasi tentu saja memilih mencari suaka di negara-negara yang aman dan tentu pilihannya adalah Barat. Tesis Renoud Camus yang mengatakan bahwa Eropa akan didominasi diaspora semakin terbukti. Karena fenomena yang dihadapi negara Barat adalah, oleh kemajuannya, membuat semangat juang generasi penerus lumpuh. Sementara anak-anak imigran bekerja keras. Hasilnya, anak-anak imigran itulah yang mengisi pos-pos penting di segala bidang penting di negara-negara Barat⁵⁰.

Kondisi masyarakat Barat yang moderat juga sangat mendukung usaha-usaha imigran untuk maju. Tetapi bila mereka solid, inklusif, maka akses anak-anak imigran menjadi terbatas. Di Madura misalnya, masyarakat yang solid membuat mereka sulit menerima pendatang. Tetapi oleh pengembangan media informasi dan komunikasi, masyarakat Madura menjadi lebih terbuka terhadap pendatang. Apalagi Eropa yang

⁴⁹ Jeff Victoroff, Janice R. Adelman, and Miriam Matthews, "Psychological Factors Associated with Support for Suicide Bombing in the Muslim Diaspora," *Political Psychology* (2012).

⁵⁰ Miswari, *Garudaku Tangguh: Konstruksi Islam Indonesia* (Jakarta: PB PII, 2011), 341.

komunikasi dan informasi benar-benar tidak terbatas. Dengan arus teknologi informasi yang kuat, solidaritas sosial menjadi lumpuh. Seseorang dapat tidak dikenali tetangganya tetapi mendapatkan apresiasi tinggi dari berbagai penjuru negeri. Seseorang bisa menjadi sangat eksklusif di lingkungan sekitar tetapi menjadi selebriti di dunia maya⁵¹.

Sikap-sikap eksklusif inilah yang terjadi pada banyak diaspora muslim dari kalangan puritan. Boleh jadi mereka dapat melakukan interaksi dengan baik kepada tetangga tetapi tetap dapat dikategorikan eksklusif dalam berpenampilan. Kaum puritan, yang umumnya berasal dari latar belakang belajar agama yang bercorak literalistik mengalami problem klasik sebagaimana dialami sebagian kaum modernis yakni kesulitan menentukan prioritas dalam agama. Misalnya tidak mau menegosiasikan aspek profan seperti pakaian demi menghindari sikap “geli” dari mayoritas. Meskipun tampak sepele, tetapi ini adalah bagian dari problem asimilasi.

Citra demikian itulah yang mendukung sikap awas dan antipati mayoritas terhadap diaspora muslim sehingga semakin membuat Islamophobia menjadi semakin berkembang. Islamophobia yang dirasakan mayoritas ini sering dimanfaatkan politikus untuk mendulang dukungan masyarakatnya. Maka itu, Islamophobia menjadi bagian permainan politikus sehingga bila ada politikus yang menyuarakan Islamophobia

⁵¹ Muzayyin Ahyar, “Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta,” *Studia Islamika* 24, no. 3 (December 29, 2017), <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/4859>.

tidak dapat dipastikan itu adalah keyakinan ideologis sang politikus tetapi itu dapat menjadi siasat politik.

Kesulitan muslim diaspora menjadi moderat menyebabkan isu muslim sebagai minoritas menjadi seksi untuk menjadi bagian dari diskursus politik dan akademik. Dalam sejarah, status sebagai minoritas, selain karena diaspora, juga diakibatkan pergeseran politik dunia. Misalnya didirikannya negara bangsa yang sebelumnya menjadikan muslim sebagai mayoritas, berubah menjadi minoritas. Sebelum perang dunia, Mindanao adalah sebuah bangsa besar yang menjadi kesultanan Islam. Tetapi setelah sistem negara bangsa, Mindanao menjadi bagian dari Filipina sehingga dalam perspektif Filipina, muslim menjadi minoritas. Demikian juga dalam perspektif Tanah Melayu, Pattani adalah bagian masyarakat muslim yang maju sebagaimana Melayu lainnya. Setelah Thailand didirikan, maka masyarakat Pattani menjadi minoritas muslim.

Ada tesis yang mengatakan dalam Islam, ada hal-hal tertentu yang tidak dapat membuat muslim berasimilasi dengan baik. Misalnya Thailand mengharuskan Pattani memasang patung-patung Budha di berbagai tempat. Tesis ini menunjukkan, Islam adalah agama yang tidak memaksakan pihak lain, tetapi pihak lain itu menerapkan pemaksaan bagi muslim. Sebenarnya tesis ini menjadi perspektif bagi paradigma yang dekat dengan Islamisme. Karena, dalam perspektif lain, patung-patung itu sebenarnya tidak menjadi masalah.

Perspektif ajaran tasawuf falsafi misalnya, melihat ‘patung’ adalah simbol bagi sakralisasi hal-hal selain Tuhan. Rumah adalah analogi bagi hati. Maka, ‘patung tidak boleh ada di dalam rumah’, artinya hal-hal selain Tuhan tidak boleh melekat di hati⁵². Perspektif inilah yang dipegang sebagian besar Muslim Jawa yang dituduh ‘Islamnya belum sempurna’.

Perspektif tasawuf falsafi ini dapat menjadi modal bagi masyarakat muslim moderat untuk memelihara sikap-sikap yang mengakomodasi indikator-indikator ‘moderat’. Prinsip moderat membutuhkan proses. Tetapi bila sejak awal perspektif falsafi yang dijadikan pendekatan dalam mempelajari agama, maka masyarakat muslim moderat dapat terbentuk dengan mudah⁵³.

Prinsip berkehidupan moderat hanya bisa berjalan dengan baik di kota-kota besar. Alasannya, di sana penghuninya berasal dari berbagai latar belakang berbeda. Interaksi dengan orang-orang dari beragam inilah yang membentuk sikap-sikap yang sesuai dengan kriteria moderat. Orang-orang moderat tidak mengedepankan ego subjektif. Mereka tidak berusaha menyelesaikan masalah sosial dengan utopia atau nilai pribadi yang dianut. Mereka percaya pada kaidah normatif yang diterima bersama. Sebab itu hukum positif yang telah ditetapkan menjadi andalan orang moderat.

⁵² Abdul W.M Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001).

⁵³ Nasution, “*Humanisasi Pendidikan Islam Melalui Antropologi Transendental Hamzah Fansûrî*”.

Dalam memilih pemimpin, orang moderat menjadikan potensi, kemampuan, keahlian dan kebijaksanaan sebagai kriteria. Keyakinan-keyakinan subjektif calon pemimpin tidak menjadi barometer bagi mereka. Mereka sadar bahwa objektivitas harus menjadi sikap utama semua orang, apalagi seorang pemimpin. Masyarakat moderat lebih mengedepankan prinsip-prinsip yang mengarah pada kedamaian⁵⁴. Mereka sadar bahwa bila pemimpin berasal dari kelompok puritan, maka itu dapat mendestruksi keseimbangan sosial dan memunculkan kegaduhan. Bahkan ajaran-ajaran puritan dapat menjadi tersebar semakin luas.

Masyarakat moderat sadar bahwa bila pandangan puritan menjadi masif, maka dapat mencederai prinsip-prinsip yang dianut. Bila seorang muslim semakin mengedepankan prinsip puritan, maka itu akan memunculkan Islamophobia yang benar-benar dapat menyudutkan kaum muslim. Islamophobia yang terjadi di berbagai belahan bumi itu terjadi akibat muslim puritan yang semakin gencar melakukan aksi-aksi yang tidak dapat diterima oleh masyarakat yang hidup dengan prinsip-prinsip moderat.

4. Konservatif

Konservatif adalah kolot, mempertahankan keadaan, kebiasaan dan tradisi yang berlaku⁵⁵. Konservatif dalam Islam juga lahir berdasarkan reaksi terhadap modernisme Barat.

⁵⁴ Khaled Abou Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2006), 334.

⁵⁵ Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 726.

Reaksi ini dilakukan sebagai upaya menjaga Islam dari kikisan modernisme dan imperialisme yang dilancarkan. Ancaman internal bagi kaum konservatfis adalah praktik-praktik kebudayaan yang dianggap mengusung kesyirikan. Praktik ini terjadi secara masif di Hijaz beberapa abad lalu yang membuat Muhammad bin Abdul Wahab melakukan protes keras. Gerakannya itu didukung oleh sebagian masyarakat sehingga muncul gerakan pemurnian kembali tauhid. Gerakan itu menamakan dirinya kelompok Muwahidun. Oleh para penentangannya, gerakan ini disebut Wahabi⁵⁶.

Meskipun hanya mendapatkan tempat terhormat di Saudi, ajaran Wahabi juga diikuti sebagian besar masyarakat di berbagai penjuru dunia Islam. Gerakan ini menuai pertentangan di berbagai kawasan karena dianggap tidak sesuai dengan budaya masyarakat. Kelompok-kelompok yang punya semangat purifikasi Islam tidak harus mengikuti prinsip-prinsip dasar Wahabi. Ikhwanul Muslimin tidak sama dengan Wahabi, tetapi mereka punya semangat yang sama yakni purifikasi agama Islam.

Di Indonesia, Muhammadiyah juga punya semangat menghapuskan praktik-praktik kebudayaan yang mereka anggap mengandung kesyirikan. Gerakan Muhammadiyah difokuskan pada bidang pendidikan. Pendidikan dianggap sebagai cara paling efektif dalam mengupayakan purifikasi

⁵⁶ Albert Howe Lybyer and Lothrop Stoddard, "The New World of Islam", *The American Historical Review* 27, No. 2 (January 1922): 322, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/1836180?origin=crossref>.

agama⁵⁷. Meskipun telah berhasil mewujudkan banyak sekolah dan rumah sakit, gerakan Muhammadiyah tetap ditentang oleh banyak masyarakat. Para penentang utama gerakan ini adalah kelompok tradisional⁵⁸.

5. Tradisional

Tradisional berarti mempertahankan adat atau kebiasaan secara turun-termurun⁵⁹. Terma ‘turun-termurun’ ini sangat penting dalam kelompok Islam tradisional karena dalam pandangan mereka, sanad keilmuan itu sangat penting supaya dalam pemahaman agama tidak terjadi kesalahpahaman sehingga ajaran agama terjaga dengan baik⁶⁰. Tradisi ini dipertahankan oleh lembaga pendidikan Islam tradisional yang dikenal dengan pondok di Jawa, surau di Minangkabau dan *dayah* di Aceh.

Kitab kuning yang dipelajari anak *dayah* atau pesantren tradisional itu seperti ini: tidak akan dipahami jika tidak berinteraksi langsung. Kitab-kitab itu hanya menjadi simbol yang menuntut penjelasan yang sudah dijelaskan secara

⁵⁷Dina Afrianty, “Islamic Education and Youth Extremism in Indonesia,” *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism* 7, no. 2 (October 2012): 134–146, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/18335330.2012.719095>.

⁵⁸ “Muhammadiyah: Usut Kasus-Pembakaran Masjid Di Aceh,” *Republika.Co.Id*, last modified 2017, accessed December 7, 2017, <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/hukum/17/10/18/oy08pv396-muhammadiyah-usut-kasus-pembakaran-masjid-di-aceh>.

⁵⁹ Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1482.

⁶⁰ Wawancara Tgk. Sariyulis, Santri Mudi Mesra Samalanga, alumni STAI Al-Aziziyah, 7 November, 2018.

langsung oleh orang yang telah dijelaskan secara langsung, demikian seterusnya hingga penulisnya. Ini tentu berbeda dengan orang yang langsung mengambil kitabnya, membaca sendiri, lalu membentuk makna yang jadinya tidak sesuai dengan maksud penulisnya. Pemahaman atas kitab memiliki otoritas tersendiri⁶¹. Tentunya tetap ada reduksi hermeutis dalam proses penjelasan langsung saat kitab itu di-*syarah*. Tetapi tidak seberapa dibandingkan orang yang mengambil dan membacanya tanpa mendengarkan penjelasan secara langsung⁶².

Maka dari itu, kurang layak untuk terlalu terpesona dengan orang yang bisa menghafal kitab yang dipelajari di *dayah*, sekalian ingat halamannya, tetapi bila dia tidak pernah di *dayah*, maka dia hanya seperti *tape recorder* yang bisa merekam, tetapi tidak paham. Lalu menyerang orang *dayah*. Ini dilakukan beberapa dosen IAIN⁶³.

Banyak orang mempertanyakan kenapa santri ketika tamat dari pondok tidak menggunakan atribut-atribut yang kerap diidentikkan dengan agama. Karena selama puluhan tahun

⁶¹ Mukhlisuddin Ilyas *et al.*, “Leadership Transformation: Study of Islamic Boarding School (Dayah) in Aceh Province of Indonesia,” *Journal of Entrepreneurship Education* 22, no. 2 (2019), <https://www.abacademies.org/articles/leadership-transformation-study-of-islamic-boarding-school-dayah-in-aceh-province-of-indonesia-7811.html>.

⁶² Mukhlisuddin Ilyas, “Masa Depan Dayah,” in *Islam, Formalisasi Syariat Islam Dan Post-Islamisme Di Aceh*, ed. Miswari, 1st ed. (Banda Aceh, 2019), 33.

⁶³ Wawancara Tgk. Muhammad Abdullah, pengajar di dayah di Aceh Utara, 26 Maret 2018.

mereka belajar di pondok, agama telah menjadi substansi bagi mereka. Mereka belajar agama untuk iman dan amal, bukan untuk ditempel di topi, sepatu, baju, dan bendera. Mereka dari kecil sudah diajarkan untuk menghormati kalimat sakral⁶⁴.

Tetapi mereka yang belajar agama enam hari di pesantren kilat, ikut *liqa'* dua minggu sekali selama dua jam, belajar agama dari orang yang belajar agama melalui buku dan internet, akan berpenampilan sangat simbolis. Mereka menghina kalimat tauhid dengan menempelnya di baju dan topi, dimasukkan ke toilet, diupel-upel saat dicuci.

“Jangan heran kenapa alumni *dayah* itu berpakaian biasa saja. Laki-laki hanya mengenakan kaos oblong dan celana jins dan perempuan hanya pakai kebaya dan jilbab segitiga. Karena agama sudah menyatu dengan jiwa mereka. Mereka tidak beragama dengan simbol. Agama itu telah menjadi jiwa mereka”⁶⁵.

“Jangan heran kalau umumnya alumni *dayah* itu hanya memelihara kumis dan selalu membersihkan jenggot karena mereka bukan belajar agama melalui kitab terjemahan Toha Putra Semarang yang penggalan haditsnya di-*posting* dalam sebuah blog milik alumni pesantren kilat”⁶⁶. Tgk Bustami juga mengatakan bahwa bila kelompok modernis mengatakan

⁶⁴ Miswari, “*Banser Bakar Bendera Tauhid*”, *Miswari Zawiyah*, accessed May 8, 2019, <http://www.miswari.com/2018/10/banser-bakar-bender-tauhid.html>.

⁶⁵ Wawancara Tgk. Bustami, pengajar di *dayah* di Bireuen, 16 Februari 2018.

⁶⁶ Wawancara Tgk. Bustami, pengajar di *dayah* di Bireuen, 16 Februari 2018.

memelihara janggut adalah sunnah, maka banyak amal sunnah lain yang dapat dikerjakan.⁶⁷

Alumni dayah sudah belajar agama sebelum mampu membaca romawi. Mereka belajar agama mulai dari kaidah paling mendasar secara sistematis dengan penjelasan dari orang yang telah dijelaskan oleh yang menjelaskan, secara muktabar hingga penulis kitabnya. Berbarengan itu mereka melaksanakan apa yang dipelajari secara terus-menerus di bawah bimbingan orang yang benar-benar paham dan juga menjiwai agama⁶⁸. Mereka bukan orang yang baru belajar agama melalui buku terjemahan di pesantren kilat yang diikuti setelah masuk universitas.

B. Genealogi Radikalisme

1. Radikalisme dalam Islam

Sebagaimana agama-agama umumnya, Islam dimulai dari keheningan. Bila keheningan Gautama di bawah Pohon Bodhis, Musa di Gunung Sinai, maka keheningan Muhammad berada di Gua Hira⁶⁹. Dari dalam gua yang sepi itu, secara perlahan ajaran Muhammad diinformasikan kepada istrinya, Khadijah. Lalu diikuti oleh keponakannya

⁶⁷ Wawancara Tgk. Bustami, pengajar di dayah di Bireuen, 16 Februari 2018.

⁶⁸ Nasir Usman, Murniati AR, and Marzuki, "The Influence Of Leadership In Improving Personnel Performance At Traditional Islamic Boarding School (Dayah)," *Peuradeun* 4, no. 2 (2016).

⁶⁹ Goenawan Mohamad, *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai* (Yogyakarta: Diva Press, 2019).

Ali dan sahabatnya Abubakar. Konon Abubakar berasal dari kelompok yang sangat paham tentang kitab-kitab dari Tuhan sehingga kelompoknya berhijrah dari Syam ke Makkah untuk menunggu nabi akhir zaman. Abubakar adalah yang paling muda dari kelompok itu. Semua anggota kelompok telah wafat sebelum Muhammad menjadi rasul. Hanya Abubakar yang tinggal sehingga dia sangat memahami tanda-tanda kerasulan Muhammad. Bila kisah ini benar, maka tentu saja Abubakar sudah terlebih dahulu mengetahui Muhammad akan menjadi rasul sehingga ketika putra Abdullah itu mengaku dirinya sebagai rasul, maka Abubakar langsung meyakinkannya. Oleh Abubakar, Muhammad diakui sebagai rasul tanpa syarat apa pun. Semua kriteria rasionalitas dan empirik telah digunakan Abubakar sebelum Muhammad menjadi rasul. Maka setelah itu, hanya keyakinan dan keimanan yang digunakan Abubakar atas semua tindakan Muhammad.

Abubakar, Khadijah, Ali dan beberapa orang dekat lainnya telah meyakini kerasulan Muhammad, tetapi kerasulan masih dirahasiakan. Islam masih berada dalam kesenyapan. Pada gilirannya, Islam kemudian mulai diserukan secara terang-terangan⁷⁰. Seruan Islam adalah seruan sebuah kebenaran, bukan suatu paksaan untuk tunduk pada suatu keyakinan secara membabi-butu, irrasional dan di bawah ancaman dan tekanan. Tugas Islam hanyalah menyampaikan kebenaran. Islam hanya memberitahukan pesan-pesan Tuhan yang

⁷⁰ Karen Amstrong, *Islam: A Short Story* (New York: Modern Library, 2000).

disampaikan kepada Muhammad. Tidak ada paksaan sama-sekali dalam urusan ini⁷¹.

Adapun pihak-pihak yang menentang Islam seperti Abu Lahab dan Abu Jahal adalah pihak yang tidak ingin Muhammad dan pengikutnya memperluas informasi dari Tuhan. Penyebaran Islam, pada Masa Muhammad khususnya dan tentunya ini adalah representasi ideal, hanya sebuah informasi. Islam hanya menginginkan prinsip-prinsip mendasarnya diinformasikan kepada manusia. Kehadiran para penentang Islam itu adalah untuk mencegah, untuk menentang informasi itu disebarkan.

Sebagian orang yang telah mendapatkan informasi tentang Islam memilih menjadi muslim, ummat Muhammad. Hampir semua muslim pada periode Mekkah itu memilih masuk Islam karena figur Muhammad yang dikenal sebagai orang yang paling jujur (*siddiq, tabligh, amanah, fathanah*)⁷².

Tekanan yang dialami Muhammad dan pengikutnya di Mekkah membuat mereka hijrah ke Madinah. Di sana, kehadiran Muhammad sangat ditunggu. Berbondong-bondong orang masuk Islam juga karena figur Muhammad. Lagi-lagi di Madinah, sama seperti di Mekkah, alasan utama orang-orang memilih menjadi muslim adalah karena figur Muhammad⁷³.

⁷¹ Yusuf Qardhawi, *Fiqih Jihad* (Bandung: Mizan, 2010), 230.

⁷² Syaikh Nuruddi Ar-Raniri, *Rahasia Menyingkap Makrifat Allah*, 2nd ed. (Jakarta: Diadat Media, 2009).

⁷³ Nasrudin, Iyus Herdiana, and Nif'an Nazudi, "Pengembangan Model Pendidikan Karakter Berdasarkan Sifat Fitrah Manusia," *Jurnal Pendidikan Karakter*, no. 3 (2015): 264–271.

Di Madinah pula, sama sekali tidak ada paksaan dalam agama. Tidak pernah Nabi Muhammad atau siapa pun dari yang telah menjadi muslim memaksa masyarakat Yatsrib untuk memeluk Islam. Yang ada, seperti di Mekkah, dan begitu idealnya, penginformasian bagaimana Islam serta seluk-beluk ajarannya.

Negosiasi-negosiasi antarmasyarakat di Madinah adalah negosiasi sosial. Perlu ditekankan, negosiasi-negosiasi yang terjadi adalah negosiasi antarsuku. Meskipun ada yang beragama Yahudi di Madinah, tidak ada frase keagamaan dalam hal ini.

Pada masa kemajuan Islam, penyebaran Islam terjadi karena kekuatan politik Ummayyah, Abbasiyah, Utsmani, dan lainnya. Kekuatan politik itu digunakan sebagai motor ekspansi. Setiap dinasti kuat pasti mengekspansi dinasti lemah. Itu adalah hukum alam politik. Semangatnya bisa bermacam-macam, tetapi umumnya selalu berdasarkan klaim menumpas kezaliman yang dilakukan penguasa daerah setempat. Kalaupun sebagian ada yang mengatakan semangatnya adalah untuk menyebarkan Islam, maka itu tetap saja merupakan bagian klaim memberantas kejahatan dan menyebarkan keadilan yang menjadi narasi umum klaim dalam ekspansi⁷⁴.

Setelah dinasti Islam berhasil menundukkan wilayah jajahannya, maka Islam ditawarkan kepada masyarakat bersama alternatif lain yakni membayar jizyah atau upeti yang diwajibkan dinasti Islam bagi nonmuslim. Dalam sejarahnya,

⁷⁴ Amstrong, *Islam: A Short Story*.

sangat sedikit yang menolak Islam, umumnya memilih masuk Islam. Tetapi yang penting untuk dicatat terkait pembahasan ini adalah tidak adanya paksaan dan tindakan kekerasan untuk masuk Islam. Belum ada catatan yang menunjukkan Islam dipaksa kepada suatu kelompok masyarakat. Malah yang ada dalam sejarahnya adalah Kristen yang dipaksakan kepada Muslim Spanyol dalam periode kemunduran Andalusia⁷⁵.

Dalam masa aksi, dalam masa ekspansi, tidak ada catatan Islam melakukan kejahatan dan kekerasan, pemaksaan untuk masuk Islam. Ekspansi urusannya adalah politik. Perang Salib yang melibatkan sentimen agama juga sebenarnya adalah perang politik⁷⁶. Semangat penguasa dan pasukannya bisa apa saja. Namun begitu cepatnya Islam berkembang di Spanyol dan Konstantinopel perlu analisa lebih jauh.

Kemunduran Islam pertama kali terjadi di Spanyol. Di sana, Kristen melakukan kekerasan terhadap muslim. Bila menolak akan dibunuh⁷⁷. Tidak tertutup kemungkinan kejahatan politik dan masalah ras Arab dan Afrika juga memicu pengusiran muslim.

Dengan penaklukan Konstantinopel yang selanjutnya berdiri Dinaſti Utsmani, Islam menjadi kekuatan terbesar dunia. Kebesaran ini sangat menyulitkan negara-negara Barat.

⁷⁵ Lihat antara lain, Qasim A. Ibrahim Muhammad A. Saleh, *Buku Pintar Sejarah Islam* (Jakarta: Zaman, 2014), 885; Agung Purnama, *Politik Charlemagne 778-814 M: Imperium Christianum, Kekaisaran, Dan Kekhalifahan* (Bandung: Kentjana Indie Pustaka, 2005), 106.

⁷⁶ Lybyer and Stoddard, “*The New World of Islam*”.

⁷⁷ Saleh, *Buku Pintar Sejarah Islam*.

Mereka membutuhkan rempah-rempah yang banyak untuk mengatasi derita musim. Kebutuhan itu hanya bisa didapatkan di Timur Jauh dan Hindia. Turki menguasai Hindia dan jalur perdagangan ke Timur Jauh.

Sadar akan kekuasaannya itu, Turki menerapkan pajak yang tinggi dan aturan yang ketat untuk Eropa. Turki memonopoli perekonomian. Mereka mendapatkan rempah-rempah dengan harga yang sangat murah dari Timur. Bahkan sebagian besar adalah upeti dari negara-negara muslim. Lalu Turki menjualnya dengan harga yang sangat tinggi ke Eropa. Hal ini memaksa Eropa mencari sendiri rempah-rempah ke Timur. Ini tidak mudah. Eropa harus mengatasi marinir Turki dan negeri-negeri bawahannya yang sangat kuat. Ancaman lanun Eropa, Afrika dan Melayu juga merupakan tantangan besar. Sulitnya melakukan transaksi perdagangan dengan masyarakat Timur juga merupakan tantangan tersendiri⁷⁸.

Kita meyakini transaksi dagang yang dilakukan Barat di Timur adalah penjajahan. Di satu sisi itu benar. Pada negara-negara muslim, ketika kontrol Turki menjadi lemah, Eropa tidak hanya berbisnis tetapi juga melakukan koloni di Timur. Portugal, Inggris, dan Belanda adalah pemain penting dalam urusan kolonialisasi. Setelah melewati berbagai proses, akhirnya Belanda berhasil menguasai daratan-daratan yang

⁷⁸ T. Suzuki, "Anthony Reid The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain, 1858-1898," *Southeast Asia: History and Culture* (2011).

menjadi Indonesia hari ini. Sementara Malaysia dan India dikoloni Inggris⁷⁹.

Dalam periode kolonialisasi menjadi kondusif, bersamaan dengan peran sistem monarki lokal menjadi semakin lemah, pendidikan mulai menjadi perhatian kolonial. Dalam hal inilah dapat dilihat bagaimana tokoh-tokoh pembaharu awal seperti Sayyid Ahmad Khan, Ahmad Chatib Minangkabawi, dan Jamaluddin Al-Afghani adalah orang-orang yang bersentuhan dengan pendidikan Barat. Boleh jadi, modernisasi Islam tak akan terjadi tanpa bersentuhan dengan Barat⁸⁰. Bahkan dapat dikatakan, pendidikan Barat itulah yang membuat kaum muslim sadar bahwa mereka sedang dijajah. Kesadaran ini nantinya yang memicu gerakan perjuangan kemerdekaan dengan berbagai model dan bentuk⁸¹.

Hal yang penting dalam bagian ini adalah, Islam tidak menunjukkan bukti eksplisit melakukan pemaksaan agama atau mengedepankan agama sebagai slogan untuk melakukan kekerasan. Kekerasan dalam narasi agama, khususnya di Nusantara dimulai dari gerakan modern yang telah bersentuhan dengan modernisme Barat. Pertama dimulai di Sumatera

⁷⁹ Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy on Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 25; Grances Gouda, *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900-1942* (Jakarta & Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 1998).

⁸⁰ Ali, "Keharusan Demokratisasi Dalam Islam Di Indonesia," 128–130.

⁸¹ Latif, *Genealogi Intelegensia*.

Barat dengan Perang Padri⁸². Di Aceh, narasi agama menjadi motivasi perlawanan untuk menghadapi Belanda terjadi ketika kekuatan politik sultan telah lumpuh⁸³. Selanjutnya, fundamentalisme dan radikalisme menjadi gerakan yang konsisten melakukan antitesis terhadap wacana-wacana yang disukseskan dari Barat.

2. Radikalisme di Indonesia

Selain memunculkan ide kemerdekaan, radikalisme juga membuat ummat Islam sadar bahwa Islam sebagai agama dan keyakinan yang mereka anut telah jauh tertinggal dibandingkan dengan kemajuan-kemajuan yang telah dihasilkan Barat. Kesadaran ini membuat para intelektual muslim mengambil tindakan dengan cara yang berbeda-beda. Sebagian merespon kemunduran Islam dengan gerakan reformis, sebagian dengan konservatif dan sebagian dengan cara-cara yang keras. Kelompok inilah yang disebut sebagai kelompok radikal⁸⁴.

Radikalisme adalah paham yang menginginkan perubahan dengan jalan kekerasan atau ekstrim. Mereka menginginkan perubahan dalam waktu yang singkat. Cara ini bisa bertentangan dengan sistem sosial yang sedang berlangsung. Radikalisme identik dengan terorisme karena mereka melakukan perubahan

⁸² Kersten, *A History of Islam In Indonesia*.

⁸³ Fachry Ali, "Diskusi KLS Seri 1: Membaca Perkembangan Politik Nasional" (Jakarta: Komunitas Lingkar Semanggi, 2018), https://www.youtube.com/watch?v=qY5id_Zixp0.

⁸⁴ Akh. Muzakki, "The Roots, Strategies, and Popular Perception of Islamic Radicalism in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam* 8, no. 1 (2014): 1.

dengan cara menyebarkan teror bagi siapa saja yang dianggap menjadi pengganggu dan menghalangi tindakan perubahan yang mereka inginkan. Salah satu ciri penting radikalisme adalah menganggap orang-orang yang pandangannya berbeda dengan mereka sebagai orang yang bersalah. Tanpa banyak pertimbangan, mereka segera melumpuhkan orang yang berselisih paham dengan mereka dengan cara yang keras dan kejam⁸⁵.

Anzar Abdullah⁸⁶ mengatakan, sekalipun merupakan istilah yang dibuat Barat untuk menunjuk Islam sebagai subjeknya, tetapi tindakan radikal dalam Islam telah ada sejak lama. *Khawarij* adalah aliran yang radikal karena memenuhi kriteria radikal. Mereka mengklaim keyakinan yang berbeda dengan yang mereka anut adalah sesat. Mereka sangat memaksakan pihak lain untuk mengikuti apa yang mereka yakini. *Khawarij* juga melakukan kekerasan untuk mencapai keinginannya.

Radikalisme memiliki potensi untuk melakukan terorisme. Penganut pandangan ini umumnya melakukan penafsiran teks otoritatif secara sangat literalistik. Mereka mencurigai berbagai bentuk pembaharuan. Mereka menuntut supaya ummat Islam menerapkan gagasan yang dipahami secara literalistik dari teks otoritatif. Menurut mereka, Islam yang telah bercampur

⁸⁵ Kumar Ramakrishna, *Radical Pathway: Understanding Muslim Radicalization in Indonesia* (Post Road West, Westpor: PraegerSecurity International, Greenwood Publishing Groop, 2009), 18.

⁸⁶ Anzar Abdullah, "Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Perspektif Historis," *Addin* 10, No. 1 (2016): 1–4.

dengan berbagai bentuk modernitas adalah kesesatan. Islam harus diposisikan dalam posisinya yang sangat murni⁸⁷.

Ideologi radikal telah dipraktikkan oleh kelompok *Khawarij*. Mereka mengklaim, Ali dan Muawwiyah telah menjadi kafir karena tidak menjalankan hukum Allah. Pola pikir yang literalistik, kaku dalam memahami *nash* adalah ciri *Khawarij*. Ciri ini dapat menjadi barometer dasar untuk mengatakan seseorang atau sebuah kelompok sebagai radikal. Radikalisme di zaman modern terjadi sebagai reaksi atas kolonialisme Barat. Mereka ingin menolak prinsip-prinsip Barat yang secara literalistik dianggap sebagai tantangan bagi Islam⁸⁸.

Seharusnya ideologi radikal dalam beragama di Indonesia tidak menjadi masalah besar⁸⁹. Alasannya, paham radikal itu muncul dari cara pandang literalistik yang merupakan keunikan bangsa Arab⁹⁰. Masyarakat Nusantara sendiri dalam sejarahnya punya tradisi memahami agama yang fleksibel. Islam di Indonesia dapat “bernegosiasi” dengan baik dengan konteks sosial Nusantara yang penuh dengan keunikan dan keindahan budaya. Islam di Indonesia adalah Islam yang mampu melihat esensi budaya dan esensi agama sebagai satu

⁸⁷ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medivan Theology and Modern Politics* (New Heaven and London: Yale University Press, n.d.), 130.

⁸⁸ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 56.

⁸⁹ Miswari, “Mu‘dilat Al-Aqlīyah Al-Masīhīyah Fī Ḥudūd Balad Al-Sharī‘ah Al-Islāmīyah,” *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/6978/4720>.

⁹⁰ Schoun, *Islam dan Filsafat Perennial*.

kesatuan utuh yang menjadi berbeda hanya pada pendekatan dan aktualitas pelaksanaan⁹¹. Singkatnya, watak bangsa Indonesia berbeda dengan bangsa Arab yang merupakan tempat lahir dan berkembangnya cara-cara beragama yang radikal⁹².

Masyarakat Indonesia menyadari bahwa kebudayaan adalah solusi mengatasi persoalan hidup. Praktik-praktik budaya di Indonesia tidak pernah dilihat sebagai perkara yang bertentangan dengan prinsip dan praktik keagamaan. Agama dan budaya dapat hidup harmonis di Indonesia. Masyarakat sadar bahwa agama sama dengan budaya, hadir untuk memberi arah, petunjuk, dan semangat hidup. Agama dan budaya dilihat sebagai yang memberi kemudahan dan keindahan dalam hidup⁹³.

Lahirnya Pancasila sebagai dasar negara menunjukkan keluasan dan kedalaman pandang hidup masyarakat Indonesia. Pancasila membahas tentang landasan dasar kemanusiaan. Landasan ini sama dengan prinsip dasar Islam. Dalam refleksi terdalamnya, masyarakat Indonesia menyadari bahwa Tuhan itu adalah Realitas Tunggal, keadilan adalah landasan kemanusiaan, persatuan dan kesatuan adalah realitas yang disadari, hikmah dan kebijaksanaan adalah tolak ukur integrasi

⁹¹ Nasution and Miswari, "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak."

⁹² Muzakki, "The Roots, Strategies, and Popular Perception of Islamic Radicalism in Indonesia".

⁹³ Uhi, *Filsafat Kebudayaan: Konstruksi Pemikiran Cornelis Anthonie van Peursen dan Catatan Reflektifnya*.

sosial, dan keadilan sosial adalah penyeimbang kehidupan berbangsa dan bernegara prinsip-prinsip ini juga merupakan esensi agama⁹⁴.

⁹⁴ Yudi Latif, “Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno’s Way,” *Studia Islamika* 25, No. 2 (2018): 207–246.

BAB III

POSISI CAK NUR DALAM KONSTELASI INTELEKTUALISME INDONESIA

A. Intelektualisme Modern di Indonesia

Reformasi yang terjadi di tanah Belanda ikut mempengaruhi kebijakan-kebijakan Pemerintah Belanda terhadap negara koloni Hindia Belanda. Memang benar bahwa lahirnya intelegensia di Indonesia berakar pada reformasi itu¹. Tetapi yang paling mempengaruhinya adalah Kebijakan Etis yang meluncurkan program transmigrasi, irigasi, dan edukasi. Sebagian kalangan menilai Kebijakan Etis hanya bertujuan memperlancar kolonialisme. Alasannya, transmigrasi hanya bertujuan meningkatkan produksi perkebunan milik kolonial, irigasi hanya mengairi sawah-sawah di bawah kontrol kolonial dan pendidikan hanya bertujuan menciptakan tenaga administrasi dari pribumi karena dapat digaji murah².

Tetapi kebijakan tersebut yang paling banyak didiskusikan adalah program edukasi. Dengan kebijakan ini, lahirlah beberapa organisasi pendidikan yang memberikan andil besar dalam mencerdaskan anak bangsa. Boedi Oetomo (1908), Pagoeyoeban Pasoendan (1913) dan Taman Siswa (1922)

¹ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 194–195.

² Robert van Niel, *Munculnya Elite Modern Indonesia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 64.

adalah tiga di antara sekian banyak lembaga pendidikan yang lahir sebagai penanda dari program edukasi Kebijakan Etis³. Lahirnya organisasi-organisasi tersebut tidak lepas dari ide para pendirinya yang telah terpengaruh oleh sekolah-sekolah Belanda dan sebagian bahkan berhasil mengenyam pendidikan di negara Belanda. Dari pendidikan yang diterima, terbukalah wawasan tentang kebebasan dan ide kebangsaan⁴.

Di antara sekolah-sekolah yang didirikan Pemerintah Hindia Belanda yaitu ELS yang dibuka untuk warga Eropa dan HIS untuk pribumi sebagai pendidikan dasar. MULO adalah sekolah menengah pertama, AMS adalah sekolah menengah atas dan HBS adalah sekolah pra-universitas. MULO menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar. Lama belajarnya tiga atau empat tahun. Sekolah ini berdiri sejak 1914 yang diperuntukkan bagi pribumi dan etnis Cina. Sementara AMS sebagai kelanjutan MULO dengan peruntukan yang sama dan berdiri pada 1915. AMS memiliki dua jurusan yaitu pengetahuan kebudayaan dan pengetahuan alam. HBS hanya diperuntukkan bagi pribumi keturunan bangsawan dan golongan Eropa. Terdapat juga beberapa sekolah tinggi seperti untuk jurusan tehnik, hukum, dan kedokteran.

Sekolah-sekolah diperuntukkan bagi pribumi pada kalangan terbatas. Selain sebagai bagian Kebijakan Etis, sekolah

³ Merle Calvin Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200–2008* (Jakarta: Serambi, 2008), 327–328.

⁴ Tiar Anwar Bachtiar, *Lajur-Lajur Pemikiran Islam: Peta Pergulatan Intelektual Indonesia Abad Ke-20 dan Awal Abad Ke-21* (Jakarta: Komunitas NuuN, 2006), 20.

juga bermanfaat untuk menghasilkan pegawai rendah untuk memenuhi kebutuhan tenaga administrasi di kantor-kantor pemerintah dan perusahaan Hindia Belanda⁵. Penggalakan sekolah bergaya Barat di Hindia Belanda menciptakan suasana intelektual tersendiri sehingga melahirkan sebuah genre intelegensia yang unik. Alumni sekolah-sekolah Pemerintah Hindia Belanda umumnya memiliki semangat nasionalisme kebangsaan karena belajar tentang teori-teori politik dan sedikit banyak dapat mengetahui perkembangan situasi politik di Eropa yang begitu dinamis. Semangat ini yang selanjutnya dikembangkan semakin luas melalui lembaga-lembaga milik pribumi alumni sekolah Hindia Belanda atau lulusan Belanda seperti Taman Siswa dan Boedi Oetomo⁶.

Semangat nasionalisme inilah yang perlahan membuat masyarakat sadar bahwa eksistensi Belanda di Indonesia adalah sebuah bentuk penindasan dan penjajahan yang harus dilawan. Tetapi perlawanan-perlawanan ini tidak dilakukan secara fisik tetapi melalui negosiasi, diplomasi, dan pendekatan-pendekatan elit lainnya sambil terus-menerus

⁵ Jenny Lenkeit, "Effectiveness Measures for Cross-Sectional Studies: A Comparison of Value-Added Models and Contextualised Attainment Models," *School Effectiveness and School Improvement* 24, no. 1 (March 2013): 61, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09243453.2012.680892>.

⁶ Niel, *Munculnya Elite Modern Indonesia*, 31; Tim Buku Tempo, *Douwes Dekker: Sang Inspirator Revolusi* (Jakarta: KPG, 2009), 9.

menyadarkan masyarakat melalui berbagai cara, termasuk mendirikan media massa⁷.

Di samping itu, pendidikan tradisional juga diperkenankan kembali dengan mengikuti ketentuan kebijakan pemerintah Hindia Belanda. Sebagian pendidik tradisional setuju mengikuti aturan Pemerintah Hindia untuk kembali menjalankan aktivitas pendidikan tradisional. Aktivitas pendidikan tradisional yang dijalankan harus berada di bawah kontrol pemerintah. Kontrol ini dilakukan supaya tidak ada nilai-nilai Islam yang diangkat untuk dijadikan semangat, alat, maupun sistem perlawanan terhadap Pemerintah Hindia Belanda⁸.

Para kiai yang setuju dengan kebijakan ini mempertimbangkan, bila aturan pemerintah tidak diikuti, maka generasi muda tidak akan dapat memahami nilai-nilai agama dan ini sangat berbahaya. Di samping itu, mereka juga mempertimbangkan bila pendidikan tradisional tidak lagi dijalankan, maka pendidikan akan diambil alih sepenuhnya oleh sokolah-sekolah yang didirikan Pemerintah Hindia Belanda. Para kiai juga khawatir dengan hal ini karena generasi muda di masa depan akan hidup dalam sekularisme. Agama dapat menjadi sesuatu yang asing bagi masyarakat di masa depan. Untuk itulah para kiai beranggapan, sekalipun berada di bawah

⁷ Gamal Komandoko, *Boedi Oetomo: Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa* (Yogyakarta: MedPress, 2008), 94–95.

⁸ M. Amin Abdullah, “New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics”, *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 41, No. 1 (2003): 195.

kontrol pemerintah, pendidikan agama tradisional harus terus berjalan⁹.

Di samping itu, banyak juga para kiai yang tidak setuju untuk menjalankan pendidikan agama bila berada di bawah kontrol pemerintah. Menurut mereka, pendidikan agama yang berada di bawah kendali Pemerintah Hindia Belanda yang kafir tidak akan dapat menghantarkan keberhasilan pendidikan agama. Campur tangan kafir atas pendidikan agama adalah suatu tidakan yang tidak boleh terjadi. Agama akan tereduksi, terdeskriminasi, dan tersesatkan bila tidak diajarkan secara wajar¹⁰.

Sebagian kaum muslim yang umumnya adalah alumni pendidikan Islam tradisional merasa tidak puas dengan sistem pendidikan Islam tradisional. Mereka melihat, dengan sistem pendidikan tradisional yang ada, ummat Islam akan jauh tertinggal dengan sistem pendidikan yang dilaksanakan Pemerintah Hindia Belanda. Untuk itu, mereka berinisiatif mendirikan Lembaga Pendidikan Islam modern. Ide ini sangat dipengaruhi oleh gelombang modernisasi Islam yang dicanangkan oleh para pembaharu seperti Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha di Mesir¹¹.

⁹ Ridjaluddin and Anang Rohwiyono, *Bunga Rampai Pendidikan Islam* (Jakarta: Pusat Kajian Islam, FAI, UHAMKA, 2008), 38.

¹⁰ Abdullah, “*New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics*,” 193.

¹¹ Azyumardi Azra, “The Transmission of Al-Manar’s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of Al-Imam and Al-Munir,” *Studia Islamika* 6, no. 3 (March 30, 2014): 143–158, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/723>.

Mereka dianggap berhasil memodernisasi pendidikan Islam dengan mengadopsi beberapa bidang keilmuan Barat yang bermanfaat bagi kaum muslim dan menerapkan pola pengajaran berbentuk sistem pendidikan Barat sebagaimana dilaksanakan Pemerintah Hindia Belanda.

Mereka yang berinisiatif mendirikan lembaga pendidikan Islam modern yang dikenal dengan sebutan madrasah adalah Ahmad Dahlan dengan Lembaga Muhammadiyah, Muhammad Syafi'i dengan Lembaga INS, Al-Irsyad oleh Syaikh Ahmad Soorkati, Persis oleh Ahmad Hasan dan SIE oleh HOS Tjokroaminoto, Agus Salim, Muhammad Rum, Syarifuddin¹².

Modernisasi ini terjadi hampir di seluruh kawasan Hindia Belanda termasuk Aceh. Di Aceh, sistem madrasah diperkenalkan pada 1916 di Kutaraja oleh Tuanku Raja Keumala dengan nama Madrasah Khairiah. Lalu Sayid Husin Syahab mendirikan Madrasah Ahlussunnah Waljamaah di Idi Aceh Timur pada 1928 dan Teungku Abdurrahman Seulimum mendirikan Perguruan Al-Islam. Setahun kemudian, Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap mendirikan Jami'ah Almuslim di Matanggumpangdua, Bireuen¹³.

Dengan demikian, terdapat tiga golongan intelektual pada Masa Hindia Belanda yakni sekular yang berasal dari sekolah, tradisional yang berasal dari pondok dan modernis

¹² Lenkeit, "Effectiveness Measures for Cross-Sectional Studies: A Comparison of Value-Added Models and Contextualised Attainment Models," 1–25.

¹³ M. Isa Sulaiman, *No Title* (Jakarta: UI Press, 1997), 43–44.

muslim yang berasal dari madrasah. Meski berlatar belakang pendidikan yang berbeda, ketiga kelompok ini, khususnya kaum sekular dan modernis memiliki semangat yang sama yakni mewujudkan Indonesia merdeka yang lepas dari penjajahan Belanda. Sebab itulah, khususnya oleh kaum modernis, ketika militer Jepang berekspansi di Asia, mereka sangat mendukung dengan alasan utama yakni terusirnya Belanda dari tanah Indonesia. Di antara modernis yang paling bersemangat untuk itu adalah Hamka¹⁴.

B. Intelektualisme Indonesia di Masa Transisi

Jepang memiliki hutang besar kepada para tokoh Islam di Indonesia karena alasan utama mendukung kehadiran mereka di Indonesia. Tujuan kaum islamis memberikan dukungan kepada Jepang agar koloni Belanda di Indonesia berhenti. Sebab itulah Jepang sangat berhati-hati dalam menyikapi aspirasi umat Islam melalui tokoh-tokoh pentingnya seperti Hamka dan Kahar Muzakkar.

Dengan pertimbangan penghormatan atas kaum islamis dan keterbutuhan Jepang yang sangat tinggi kepada ummat Islam, maka lahirlah beberapa kebijakan Jepang yang pada sisi tertentu dapat dianggap sangat positif. Kebijakan-kebijakan ini menjadi sangat signifikan karena bila dilihat secara menyeluruh secara kronologis, Indonesia berada pada

¹⁴ M. Yakub, "HISTORIOGRAFI ISLAM INDONESIA: Perspektif Sejarahwan Informal," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, No. 1 (June 2, 2013), <http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/94>.

posisi transisi. Di samping itu, kebijakan-kebijakan Jepang tersebut juga menjadi sangat menarik karena pendudukan Jepang hanya beberapa tahun saja di Indonesia, tetapi berhasil memberi pengaruh yang hampir sama dengan Belanda yang menjajah Indonesia ratusan tahun.

Kebijakan-kebijakan signifikan Jepang yang dimaksud antara lain adalah (1) tidak memaksakan masyarakat untuk melakukan upacara Saikeirei yang menurut kaum Islamis amat bertentangan dengan ajaran Islam. (2) Kantor Urusan Agama yang sebelumnya diisi oleh orang Belanda oleh Jepang diisi pribumi dengan Dr. Hoesoein Djajadiningrat sebagai ketua pertamanya. Di tangan Jepang, peran Kantor Urusan Agama menjadi benar-benar penting. (3) Banyak memberikan bantuan kepada pondok dan pesantren berbarengan kontrol yang tinggi terhadap pendidikan agama. Bandingkan dengan Belanda yang sudah ratusan tahun menjajah Indonesia, baru memasuki abad ke-20 memikirkan tentang pendidikan. (4) Nilai budi pekerti pada pendidikan umum banyak diinfiltrasi dari nilai-nilai Islam. (5) Memberikan izin pembentukan Hizbullah sebagai pelatihan dasar kemiliteran Pemuda Islam Barisan pimpinan KH. Zainul Arifin. Prajurit organisasi ini nantinya juga banyak menjadi TNI. (6) Mengizinkan pendirian Sekolah Tinggi Islam di Jakarta pimpinan Wahid Hasyim, Kahar Muzakkar, dan Bung Hatta. (7) Mengizinkan pendirian tentara PETA yang terdiri dari kaum santri. Selanjutnya PETA bertransformasi menjadi TNI di antara prajurit paling menonjol adalah Jendral Besar Sudirman. (8) Izin kembali

Majelis Islam A'la Indonesia yang kemudian diganti menjadi Majelis Syuro Muslim Indonesia¹⁵.

Dengan peran-peran positif itu, meski sedang terlibat perang besar selama menjajah Indonesia, tetapi Jepang sempat menerapkan kebijakan-kebijakan signifikan dengan keputusan cepat, yang bila ini diasumsikan pada Barat, maka mereka memerlukan puluhan tahun untuk menerapkan kebijakan itu setelah berbagai pengamatan, penelitian, penelaahan, simulasi, dan seterusnya.

Berbeda dengan Jepang, Belanda benar-benar tidak dapat mempercayai pribumi. Bagi Belanda, pribumi hampir sama saja dengan binatang, orang-orang bodoh yang hanya dilihat sebagai sapi perah. Misalnya saja pendidikan, baru dipertimbangkan untuk diberikan kepada pribumi memasuki abad ke-20, tetapi Jepang sejak awal sudah memberikan banyak kepercayaan kepada pribumi untuk mengelola sendiri pemerintahan, pelaksanaan pendidikan, pembentukan-pembentukan organisasi, pendidikan militer dan yang terpenting adalah pembentukan Badan Persiapan Kemerdekaan Indonesia.

Di samping penindasan yang sangat menyakitkan, pendudukan Jepang juga memiliki efek positif bagi Indonesia khususnya dalam posisi setelah dijajah lama oleh Belanda. Di antara yang menonjol, selain yang telah dikemukakan di atas adalah, berkembang kembali semangat berbahasa Indonesia

¹⁵ Azyumardi Azra, *Japan, Islam, the Muslim World and Indonesia: Past and Present* (Jakarta: The Japan Foundation, 2005).

setelah hampir saja bahasa Belanda menghegemoni melalui pendidikan dan penerbitan.

Pascapendudukan Jepang, semangat kesetaraan pendidikan menjadi membudaya. Bisa diasumsikan bila Indonesia merdeka tanpa pendudukan Jepang, maka semangat pendidikan itu tetap berorientasi kelas. Pendidikan bagi kalangan sosial rendah tetap akan menjadi hal yang tidak patut dibicarakan, apalagi dilakukan. Semangat pendidikan ini tidak hanya muncul melalui jalur-jalur formal seperti sekolah dan madrasah, tetapi juga pada organisasi massa dan organisasi kepemudaan.

Fokus pelatihan militer oleh Jepang juga sangat berguna dalam membangun keahlian militer dan heroisme masyarakat khususnya ketika harus menghalau upaya pendudukan kembali Belanda dan sekutu. Kelas-kelas sosial yang masih berlaku di masa Hindia Belanda menjadi tidak menonjol sehingga membuka peluang bagi masyarakat luas untuk mengakses berbagai hal khususnya pendidikan. Kesempatan mendirikan madrasah sebanyak-banyaknya dan peluang membuat status madrasah menjadi setara dengan sekolah umum juga menjadi bagian penting dari efek positif kehadiran Jepang.

Meskipun menetapkan kebijakan-kebijakan yang sangat menguntungkan bagi kaum modernis muslim untuk masa depannya pasca-Reformasi, tetapi dalam pemerintahan Jepang, kaum sekularis tetap saja mendapatkan posisi-posisi penting. Hal ini terjadi karena kemampuan dan pengalaman kaum sekular dalam urusan birokrasi dan administrasi

pemerintahan. Kaum sekular telah memiliki pengalaman yang lama dalam posisi-posisi penting dalam pemerintahan Hindia Belanda. Hal inilah yang membuat kaum sekular mendapatkan kepercayaan yang lebih dari pemerintahan Jepang. Akan tetapi Jepang paham bahwa penguasaan atas masyarakat bawah juga dimiliki oleh kaum modernis sehingga dengan pertimbangan itu, berbagai tuntutan kaum modernis dipenuhi. Dua di antara sekian banyak apresiasi itu yang sangat bermanfaat bagi kaum modernis adalah Kantor Urusan Agama yang menjadi cikal bakal Kementerian Agama dan berdirinya organisasi Masyarakat Muslim (Masyumi)¹⁶.

C. Masyumi dan HMI

Masyumi didirikan Jepang dengan tujuan menghimpun dukungan umat Islam khususnya dari pedesaan. Tujuan awalnya adalah mencari dukungan ulama-ulama lokal agar memperoleh antusiasme membantu Jepang dalam perang pasifik. Relawan dan tentara sangat dibutuhkan saat itu. NU memiliki andil besar dalam pendirian Masyumi. Hasyim Asy'ari adalah pemimpin tertinggi pertama Masyumi. Setelah menjadi partai, Masyumi menjadi wadah politik warga NU dan Muhammadiyah. Hubungan Masyumi dan NU meregang pada 1952 akibat Masyumi membatasi peran politik ulama NU. Sementara Muhammadiyah juga menarik diri dari Masyumi menjelang pembubaran partai politik Islam itu pada 1960¹⁷.

¹⁶ Noor, *“Islamic Party and Pluralism: The View and Attitude of Masyumi towards Pluralism in Politics (1945-1960).”*

¹⁷ *Ibid.*

Masyumi adalah organisasi yang berideologi Islam. Tujuan pendiriannya adalah menegakkan kedaulatan negara dan agama Islam. Orientasi dan kebijakan Masyumi adalah untuk kedaulatan bangsa dan kemajuan ummat Islam¹⁸. Setelah proklamasi, pemerintah mengeluarkan maklumat untuk mendirikan partai politik. Ummat Islam merespon maklumat tersebut dengan mengadakan Mukhtamar Ummat Islam di Yogyakarta. Hasil dari maklumat tersebut adalah menjadi Masyumi sebagai partai politik yang merepresentasikan aspirasi. Organisasi-organisasi besar Islam seperti NU, Muhammadiyah, Persis bergabung dalam partai tersebut sehingga menghantarkan Masyumi menjadi salah satu partai terbesar.

Masyumi memainkan peran besar dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia dari agresi militer Sekutu dengan barisan Hizbullah yang menjadi *underbow* partai. Masyumi juga berperan besar dalam mengembalikan bentuk Indonesia menjadi negara kesatuan. Sejarah eksistensi masyumi sebenarnya menjadi kebanggaan ummat Islam karena pernah ada satu masa di mana organisasi-organisasi besar Islam pernah tersatukan dalam sebuah wadah. Sehingga hal ini dapat menjadi refleksi bagi ummat Islam. Tidak hanya Muhammadiyah dan Persis, organisasi-organisasi Islam lokal seperti Persatuan Ummat Islam, Perikatan Ummat Islam di Bandung, Jamaah Al-Wasliyah, Al-Itthadiyah di Sumatera Utara, Persatuan Ulama Seluruh Aceh, Al-Irsyad, Mathalul

¹⁸ van Bruinessen, “*Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia*.”

Anwar di Banten, Nahdatul Wathon di Lombok. Ada juga organisasi yang langsung meleburkan diri ke dalam Masyumi seperti PARMUSI di Medan, Majelis Islam Tinggi di Bukit Tinggi dan Serikat Muslim Indonesia di Kalimantan Selatan.

Selain itu, Masyumi juga mendirikan berbagai organisasi otonom untuk merekrut anggota dari berbagai kalangan seperti Serikat Tani Islam Indonesia (STII) untuk merekrut anggota di kalangan petani, Serikat Buruh Islam Indonesia untuk merekrut anggota di kalangan buruh, Serikat Nelayan Islam Indonesia untuk merekrut anggota dari kalangan nelayan. Masyumi berada di puncak kejayaannya pada 1958 dengan memiliki 237 cabang, 1080 anak cabang, 4982 ranting dengan sepuluh juta anggota. Kejayaan Masyumi mulai surut ketika NU keluar dari Masyumi pada 1952. NU keluar karena Majelis Syuro Masyumi diubah menjadi Dewan Penasehat sehingga perwakilan NU menjadi kurang signifikan pengaruhnya dan ditolaknya perwakilan NU sebagai menteri agama (I.F. Siregar, 2013).

Selain merekrut anggota dari berbagai lapisan profesi, para anggota Masyumi juga mendirikan berbagai organisasi seperti Gerakan Pemuda Islam Indonesia oleh Anwar Harjono sebagai wadah rekrutmen pemuda, Himpunan Mahasiswa Islam oleh Sanusi Pane sebagai wadah rekrutmen mahasiswa dan Pelajar Islam Indonesia oleh Joesdi Ghazali sebagai wadah rekrutan pelajar. Di antara tiga organisasi pelajar tersebut, HMI adalah yang paling menonjol. Terdapat beberapa alasan yang dapat dibuat untuk mengetahui penyebabnya. Pertama adalah karena HMI berbasis mahasiswa, dibandingkan

pemuda dan pelajar, organisasi mahasiswa dapat lebih kuat karena semangat perjuangannya lebih terasa dibandingkan pemuda dan pelajar. Pemuda bisa saja punya semangat yang lebih kuat daripada mahasiswa, tetapi organisasi mahasiswa dapat lebih terorganisir karena intensitas pertemuan mereka lebih tinggi¹⁹.

Alasan lainnya adalah karena cita-cita perjuangan HMI yang mengusung semangat keindonesiaan dan modernisasi Islam mendapatkan apresiasi tinggi dari pemerintah dan masyarakat. Cita-cita ini membuat HMI hampir tak tergoyahkan dalam masa-masa tegang perpolitikan Indonesia. Ketika HMI berpartisipasi besar dalam menghadapi agresi militer Belanda, pemerintah menjadi merasa berhutang banyak kepada HMI sekaligus mengukuhkan pengakuan atas nasionalisme HMI. Ketika komunisme mencoba mendominasi negara, HMI turut berjuang keras untuk menangkalnya. Pengorbanan ini membuat HMI mendapatkan pengakuan atas semangat keislamannya²⁰.

Nasionalisme dan Islam mampu bersinergi dengan baik dalam tubuh HMI. Sebab itulah setiap rezim pemerintahan

¹⁹ Heryati Heryati and Yusinta Tia Rusdiana, "Implementasi Nilai Dasar Perjuangan Himpunan Mahasiswa Islam Terhadap Pembinaan Kader Hmi Kota Palembang," *Historia : Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 6, no. 1 (February 28, 2018): 29, <http://ojs.fkip.ummetro.ac.id/index.php/sejarah/article/view/1152>; Al Makin, "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* (2017).

²⁰ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 384.

selalu merasa nyaman dengan kehadiran HMI. Tidak seperti beberapa organisasi Islam lain yang kesulitan memposisikan diri ketika pemerintah memberlakukan asas tunggal Pancasila kepada organisasi-organisasi, HMI dengan mudah menerima kebijakan tersebut. Semangat keindonesiaan, keislaman, dan kemodernan yang menjadi prinsip HMI mempengaruhi pola pikir para kadernya, terutama Nurcholish Madjid yang menjadi Ketua Umum HMI selama dua periode (1966-1969 dan 1969-1971)²¹.

Setelah melakukan tugasnya sebagai bagian dari bangsa Indonesia dan bagian dari ummat Islam, setelah berkontribusi untuk menyingkirkan Belanda dan PKI, selanjutnya HMI masuk pada masa pengembangan intelektualitas anak bangsa. Dari sini dapat kita lihat bagaimana prinsip kebangsaan, keislaman dan kemodernan HMI membuat mereka dapat dengan mudah menyesuaikan diri dengan pergerakan waktu dan perubahan-perubahan situasi politik.

D. Cak Nur

Cak Nur Lahir di Mojoanyer, Jombang, Jawa Timur pada 17 Maret 1939 dengan diberi nama Nurcholish²². Nama belakangnya Madjid adalah berasal dari nama ayahnya, Abdul Madjid yang merupakan kiai alumni pesantren Tebuireng yang didirikan Hasyim Asy'ari. Ibunya bernama Fathonah

²¹ Azyumardi Azra, "Book Review: Intelektual Muslim Baru dan Kajian Islam," *Studia Islamika* (2012).

²² Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur: Sang Guru Bangsa* (Jakarta: Kompas, 2014), 7.

Mardiyyah yang merupakan anak dari seorang aktivis Serikat Dagang Islam. Cak Nur kecil pagi harinya belajar di Sekolah Rakyat dan sore harinya belajar Islam secara tradisional di pengajian yang didirikan ayahnya sendiri. Perpaduan ini menjadi simbol menarik, antara sekolah sekular dengan pengajian Islam tradisional yang dapat dikatakan sebagai sebuah lambang sekularitas. Setamat SR, Cak Nur melanjutkan pendidikannya di SMP²³.

Sejak kecil, Cak Nur sudah sangat gemar pada ilmu pengetahuan. Dia sangat suka membaca kitab-kitab dan buku-buku koleksi ayahnya. Pengetahuannya di bidang keagamaan sangat menonjol. Setelah tamat SMP, segera Cak Nur melanjutkan pendidikannya di pesantren Gontor. Dia mendapatkan akselerasi sehingga hanya butuh lima tahun untuk menyelesaikan pendidikan di sana. Biasanya pendidikan di Gontor butuh tujuh tahun. Setelah di Gontor, Cak Nur bersiap-siap ke Al-Azhar Mesir, tetapi situasi keamanan di sana waktu itu tidak memungkinkan, akhirnya dia kuliah di IAIN Jakarta. Di sana Cak Nur aktif di HMI. Kepribadian dan pola pikir Cak Nur sangat sejalan dengan prinsip-prinsip yang dianut HMI, khususnya tentang prinsip keindonesiaan, keislaman, dan kemodernan.

²³ Ahmad Ali Nurdin, "Revisiting Discourse on Islam and State Relation in Indonesia: The View of Soekarno, Natsir and Nurcholish Madjid," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 6, no. 1 (June 1, 2016): 63, <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/400>.

Di HMI, Cak Nur menapak secara bertahap mulai dari kader biasa, pengurus komisariat, Ketua Umum HMI Cabang Jakarta hingga menjadi Ketua Umum Pengurus Besar HMI selama dua periode. Cak Nur telah memberikan kontribusi besar bagi HMI. Dia telah menyumbangkan sebuah buku pengkaderan tentang nilai dasar perjuangan HMI yang menjadi bacaan wajib kader-kader HMI. Dengan sentuhan Cak Nur, HMI menjadi semakin memiliki optimisme kebangsaan, rasionalisasi keislaman dan spirit modernisasi. Dapat dikatakan gagasan-gagasan Cak Nur tentang keindonesiaan, keislaman, dan kemodernan adalah sumbangan HMI ke dalam pola pikirnya. Tetapi dengan intelektualitas tinggi yang dimilikinya, gagasan keindonesiaan, keislaman, dan kemodernan menjadi semakin tajam.

Selama kuliah di IAIN, Cak Nur juga banyak menimba ilmu dan berdiskusi dengan tokoh besar Indonesia seperti Buya Hamka. Setamat dari IAIN, sekalipun pernah membenci Barat, Cak Nur memperoleh beasiswa dari *Ford Foundation* untuk melanjutkan kuliah ke Universitas Chicago hingga lulus Ph.D dengan disertasi yang mengupas pemikiran Ibn Taimiyah tentang akal dan wahyu. Sepulang dari Chicago, Cak Nur kembali mengajar di IAIN Jakarta. Pada 1986 bersama beberapa rekannya, Cak Nur mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina. Lembaga ini dijadikan sebagai wadah ekspresi pemikiran pembaruan Islam dengan tujuan mewujudkan peradaban yang maju.

Meskipun oleh Natsir tidak dianggap lagi sebagai bagian dari keluarga HMI, tetapi dia sendiri mengaku bahwa

dirinyalah yang paling berhasil menerjemahkan Masyumi dalam bentuk mewujudkan semangat Islam dalam konteks keindonesiaan yang sesuai dengan zamannya. Tafsir Masyumi ideal telah diaktualisasikan dalam NDP HMI. Demikian juga UIN Jakarta yang sangat banyak mengambil semangatnya. Dan Paramadina diklaim sendiri oleh Cak Nur sebagai patron ideal Masyumi²⁴. Sebab itulah kader-kader HMI dan PII yang berpandangan seperti dirinya banyak bergabung di organisasi tersebut. Untuk itu dapat juga dikatakan bahwa ICAS-Paramadina, STFI Sadra merupakan bagian aktualitas semangat api Islam Cak Nur.

²⁴ Ahmad Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010), 333.

BAB IV

FONDASI PEMIKIRAN CAK NUR

A. Urgensi Rekonstruksi Pemikiran Islam

Keresahan Cak Nur yang dituangkan dalam artikel “Keharusan Pembaharuan Pemikiran dalam Islam dan Masalah Integrasi Ummat” adalah terhapusnya identitas keislaman kaum muslim dalam integrasi kebangsaan. Yang amat disayangkan dari kehilangan identitas itu adalah terjadinya “kebekuan pemikiran dan hilangnya kekuatan-kekuatan moral yang ampuh”¹. Kebekuan pemikiran menyebabkan ide dan nilai Islam tidak dapat diobjektifkan ke dalam sistem dan kehilangan kekuatan moral menyebabkan pribadi-pribadi kaum muslim kehilangan identitas dan pedoman kontrol kedirian dalam bekerja di dalam sistem. Padahal objektivikasi nilai hanya dapat dilakukan dengan terus-menerus melakukan pembaharuan pemikiran dan moralitas itu dapat menunjukkan identitas kaum muslim.

Isu-isu yang diperjuangkan kaum muslim dalam kancan sosial dan politik memang terkesan kurang menarik. Bahkan bila ditinjau secara seksama, tidak memberikan banyak kontribusi bagi kemajuan bangsa. Namun demikian, peran umat Islam tetap sangat dibutuhkan bagi kemajuan bangsa. Dalam dilema ini, Cak Nur mempopulerkan narasi “Islam yes,

¹ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 225.

partai Islam no”’. Jargon ini adalah narasi yang dia bangun dari melihat bagaimana pemerintah (Orde Baru) bersikap terhadap kaum muslim². Pemerintah membutuhkan umat Islam dan nilai-nilainya, tetapi tidak merasa penting terhadap ide-ide yang diperjuangkan partai Islam. Harapannya masyarakat muslim sadar bahwa yang dibutuhkan oleh setiap rezim adalah Islam dan kaum muslim, bukan partai Islamnya. Agar ummat Islam sadar bahwa yang penting adalah nilai-nilai Islam dan intelektualitas kaum muslim, bukan partai politik bersimbolkan Islam.

“Tidak ada tindakan revolusioner tanpa ide revolusioner”, kata Lenin. Ide revolusioner hanya bisa muncul dari kemajuan berpikir, tetapi itulah yang tidak dimiliki umat Islam. Stagnansi pemikiran masih menyelimuti kaum muslim. Sebab itulah kaum muslim tidak memiliki tindakan-tindakan revolusioner. Sehingga isu-isu yang mereka perjuangkan menjadi kurang dedikatif. Sebuah partai hanya memperjuangkan aspirasi pendukungnya. Bila pendukungnya statis, maka kinerja partai akan menjadi statis. Inilah alasan partai Islam kurang dinamis dan dedikasinya bagi bangsa kurang terasa. Umat Islam memang menang dari segi kuantitas. Tetapi kuantitas harus dibarengi kualitas. Tanpa kualitas mumpuni, kuantitas menjadi kurang berpengaruh.

Cak Nur menyadari bahwa kuantitas harus dibarengi kualitas. Keduanya sama-sama penting. Tetapi bila keduanya sulit terwujud, maka kualitas harus menjadi prioritas. Cak Nur

² Priyono AE, *Warisan Orde Baru: Studi Fenomena dan Sistem Bablaskan Rezim Suharto di Era Reformasi* (Jakarta: ISAI, USAID, 2005).

menawarkan sekularisasi sebagai solusi peningkatan kualitas kaum muslim. Pertama-tama Cak Nur menerangkan bahwa sekularisasi itu berbeda dengan sekularisme. Sekularisme adalah sebuah ideologi, suatu prinsip keyakinan yang hampir mirip dengan agama. Sementara sekularisasi adalah pembebasan kaum muslim dari perkara-perkaran tradisi dan kebudayaan yang telah disakralkan sehingga dianggap menjadi bagian dari doktrin agama³.

Dalam tawarannya terhadap sekularisasi itu Cak Nur paling sering disalahpahami⁴. Rasjidi misalnya, mengatakan bahwa kesalahan Cak Nur adalah menggunakan istilah ‘sekular’ yang telah menjadi istilah yang identik dengan pemisahan antara persoalan-persoalan agama dan persoalan-persoalan duniawi umat Kristiani di Barat pada masa Renaisans. Menurut Rasjidi, menggunakan istilah yang sudah identik dengan makna tertentu adalah terlarang dalam urusan ilmu pengetahuan.

Tetapi bila dikaji dengan seksama, apa yang diusahakan Cak Nur adalah menggugat pengidentikan itu. Misalnya tradisi dan budaya yang telah dianggap sebagai bagian sakral agama digugat Cak Nur dengan mengatakan bahwa urusan sakral agama adalah hal-hal yang memiliki dalil yang jelas di dalam *nash* (Alquran dan Hadits)⁵. Dengan demikian, serangan Rasjidi tentunya tidak relevan untuk Cak Nur karena fondasi

³ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 229–231.

⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), 146–147.

⁵ Khaidir Anwar, “Professor H. Rasjidi dan Drs. Nurcholis Madjid”. *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*

perjuangan Cak Nur tentunya mengimplikasikan untuk tidak menerima fondasi argumen Rasjidi: Cak Nur menolak sebuah terma dicitrakan untuk menjadi identik dengan makna tertentu; sebuah terma harus murni dengan satu makna yang sama yaitu maknanya sendiri, misalnya ‘buaya’ haruslah acuannya hewan bertelur yang gemar di rawa-rawa itu. Kalaupun kata ‘buaya’ dipinjam untuk mengistilahkan laki-laki suka menggoda perempuan, sah-sah saja. Tetapi terma ‘buaya’ maknanya tetap hewan rawa-rawa itu⁶.

Tetapi bagaimana dengan bahasa ilmiah? Bagaimana dengan sebuah istilah yang telah dipakai oleh sains tertentu? Apakah tidak boleh dimurnikan kembali? Tidak ada bidang ilmu yang memiliki perangkat bahasa sebaik matematika. Ilmu-ilmu murni bahkan umumnya meminjam istilah dan bahkan menjadikan matematika sebagai bahasanya. Ilmu-ilmu sosial hampir semuanya membangun teori dari terminologi-terminologi matematika. Ilmu filsafat banyak meminjam istilah dari bahasa-bahasa sehari-hari, kitab suci, dan matematika. Jadi, tidak ada sains yang memiliki bahasa sendiri, kecuali matematika. Dengan demikian, tidak ada bidang sains yang berhak mematenkan sebuah terminologi, kecuali matematika. Bila sebuah bidang ilmu telah mematenkan sebuah istilah, maka istilah tersebut bebas untuk dimurnikan kembali. Terma ‘sekular’ berasal dari bahasa sehari-hari yakni ‘*saeculum*’ yang berarti ‘abad’. Maksud ‘abad’ itu adalah zaman sekarang

3, no. 6 (March 1975): 8–10, <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03062847508723591>.

⁶ Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis* (Jakarta: Sadra Press, 2016).

yang kita alami⁷. Sehingga ketika Rasjidi mengatakan istilah ‘sekular’ telah identik untuk sebuah istilah yakni klasifikasi antara agama dan urusan duniawi di Barat, itu benar. Tetapi mengklaim istilah itu tidak boleh dimurnikan atau dipakai kembali untuk mengkonstruksi gagasan lain, itu adalah sebuah kesalahan. Bahkan Cak Nur sendiri telah membuat klarifikasi untuk istilah ‘sekular’ yang telah dipakai itu. Dan dia telah menegaskan istilah ‘sekular’ yang dimaksud dalam konstruksi gagasannya itu, berbeda dengan terminologi ‘sekularisme’ yang telah populer sebagai paham pemisahan agama dan dunia⁸.

Menyangkal klarifikasi istilah yang dibangun seorang ilmuwan sama dengan bersikap taklid atau keras kepala. Bila seseorang tidak boleh memurnikan sebuah istilah lalu merekonstruksinya dengan tujuan mengkonstruksi sebuah gagasan, sama artinya dengan menentang sebuah ide dan gagasan. Sehingga dapat dikatakan bahwa orang seperti Rasjidi adalah bagian kaum Muslim yang dikhawatirkan Cak Nur yakni menghambat kebebasan berpikir⁹. Bahkan orang demikian, dengan catatan tertentu, dapat dikatakan sebagai orang yang skeptik. Sikap demikian adalah kegelisahan utama Cak Nur.

⁷ Muhammad Hasan Qardran Qaramaliki, *Islam dan Sekularisme: Agama dan Politik di Antara Pengalaman Religius dan Falsafah Kenabian* (Jakarta: Sadra Press, 2011), 7.

⁸ Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 122–123.

⁹ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 229.

Melakukan klarifikasi istilah dalam membangun gagasan adalah prinsip yang dibangun oleh filosof dan ilmuwan. Para filosof seperti Ibn Sina, Mulla Sadra, Immanuel Kant, Martin Heidegger dan lainnya menjadikan klarifikasi istilah bagi terminologi-terminologi yang dipakai sebagai langkah awal dalam membangun gagasan. Bahkan terkadang lebih lima puluh persen karya mereka adalah untuk melakukan tugas itu. Dan Cak Nur mengikuti jejak beradab itu dalam membangun gagasannya dalam rangka menawarkan gagasan membangun kembali kebebasan berpikir bagi kaum Muslim. Menurutnya, kebebasan berpikir adalah kebanggaan Nabi Muhammad. Nabi mengatakan bahwa perbedaan dalam ummatnya adalah rahmat. Bagaimana mungkin rahmat itu dapat terwujud tanpa kebebasan berpikir. Kebebasan ini hanya bisa diwujudkan dengan melakukan tugas utama yakni membebaskan kaum Muslim dari sakralisasi yang tidak sakral dalam agama. Kaum muslim harus disadarkan, harus mampu membedakan mana yang sakral dan mana yang profan dalam agama. Masalah utama yang dihadapi kaum muslim adalah menjadikan hal-hal yang sebenarnya bukan berasal dari *nash* sebagai wilayah sakral yang tidak boleh diganggu-gugat. Sikap ini membuat pikiran kaum Muslim menjadi *jumud*, kehilangan semangat profresifikasinya. Padahal sikap demikian bukanlah yang dikehendaki Islam¹⁰.

Cak Nur menawarkan, kaum Muslim dapat melihat nilai-nilai dan *khazanah* dalam tradisi pemikiran dan kebudayaan Islam dapat dikembangkan sesuai dengan kemajuan zaman.

¹⁰ Ibid., 11.

Sikap kaum muslim yang terlalu berasyik-masyuk dengan kejayaan Islam masa lalu tanpa mampu memaknainya dengan kondisi kekinian bukanlah sikap yang diinginkan. Segala kekayaan yang dimiliki Islam harus mampu diinterpretasi ulang dan direkonstruksi sesuai dengan kebutuhan zaman¹¹.

Islam memiliki nilai-nilai ajaran yang sebenarnya sangat maju. Tetapi akibat kejumudan, stagnansi pemikiran, kaum muslim hanya bisa takjub dengan nilai-nilai yang dikonstruksi Barat. Misalnya, Barat melahirkan gagasan dekmokrasi. Padahal nilai-nilainya telah ada dalam Islam seperti *syura*, mufakat, dan sebagainya. Tetapi nilai-nilai itu menjadi kurang menarik karena nilai-nilainya hanya mampu dipahami dalam perspektif tradisi dan kebudayaan masa lalu menjadi kurang relevan dengan kondisi kekinian¹².

Untuk mengatasi stagnansi ini, Cak Nur menawarkan agar kaum muslim berprinsip pada *idea of progress*. Konsep ini adalah aktualisasi nilai-nilai mendasar manusia yang cinta pada kebenaran dan kemajuan. Oleh karena itu, kaum muslim harus menilik kepada fitrah sejatinya yang menghasratkan pada kemajuan¹³ sehingga tidak perlu tertutup terhadap kemajuan-kemajuan yang ada. Karena pada setiap perkembangan ilmu

¹¹ *Ibid.*, 133–134.

¹² Happy Susanto, “Democracy in Islam: Comparative Study of Muhammad Abid Al-Jabiri and Abdolkarim Soroush’s Thoughts,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 2 (December 1, 2011): 253, <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/57>.

¹³ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 236.

pengetahuan dan kebudayaan mengandung nilai-nilai positif¹⁴. Sikap terbuka dan memiliki prinsip berkemajuan menjadikan kaum muslim cerdas untuk menyaring perkembangan-perkembangan yang ada sehingga segala perkembangan itu tidak mencerabut identitas tetapi memperkayanya.

Cak Nur mengharapkan adanya gerakan kaum muslim yang konsisten dan memperjuangkan gagasan liberal. Mereka harus menjadi garda depan dalam merespon, menyaring dan menyerap nilai-nilai positif yang berkembang dalam setiap keilmuan dan kebudayaan. Cak Nur mengatakan pada awal pendiriannya, organisasi Islam seperti Muhammadiyah, Persis, dan Al-Irsyad memiliki semangat liberatif. Tetapi lambat laun organisasi-organisasi tersebut mengalami stagnansi. Bahkan organisasi yang tampak bercorak tradisional seperti NU memiliki para anggota yang lebih liberal, tetapi itu hanya dapat dikatakan oknum-oknum saja. Pada dasarnya organisasi itu tetap saja secara konstitusional bercorak anti-modernitas. Cak Nur berharap adanya organisasi Islam yang terus-menerus memperjuangkan terwujudnya kader-kader yang memiliki semangat intelektualisme. Organisasi-organisasi demikian dapat dijadikan harapan lahirnya kaum intelektual muslim yang liberal. Harapan itu dialamatkan Cak Nur kepada organisasi HMI, PII, GPII, dan Persami¹⁵.

¹⁴ Mudjia Rahardjo, "ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN: Sosiologi Islam Sebagai Sebuah Tawaran," *El-Harakah (Terakreditasi)* 4, no. 2 (August 12, 2008): 61, <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/article/view/4635>.

¹⁵ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 240.

Apakah harapan layak diharapkan pada organisasi-organisasi tersebut? Organisasi-organisasi yang menjadi labuhan harapan Cak Nur tersebut adalah pecahan Masyumi. Hal ini penting diingat. Karena basis ideologi Masyumi adalah Islamisme. Ideologi ini tidak berbeda dengan Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persis. Bahkan para anggota organisasi-organisasi ini banyak diisi oleh kader GPI, HMI dan PII. Kenapa demikian? Jawabannya jelas karena terdapat kesamaan basis ideologi perjuangan Islam yang dipahami antarorganisasi tersebut.

Di dalam tubuh HMI terjadi perpecahan dalam rangka persoalan terkait hal ini. Organisasi ini terpecah menjadi HMI DIPO yang memilih untuk bersikap terbuka terhadap modernitas. Aksesnya adalah menerima pemberlakuan asas tunggal Pancasila sebagai landasan semua organisasi di Indonesia. Sementara HMI MPO bersama PII menolak pemberlakuan asas tunggal Pancasila. Akibatnya, PII dan HMI MPO menjadi lumpuh sejak pertengahan 80-an hingga pertengahan 90-an. Sementara HMI yang populer adalah DIPO. Mereka lebih bersikap terbuka, lebih progresif dan lebih moderat¹⁶.

PII sendiri akhirnya menerima pemberlakuan asas tunggal Pancasila sebelum Soeharto mengundurkan diri sebagai Presiden RI. Hal ini dilakukan lebih karena beberapa kader yang punya pemikiran progresif mengungguli perdebatan di internal PII. Tetapi cita rasa Islamisme pada kader PII tetap

¹⁶ Makin, "Revisiting The Spirit Of Religious Nationalism In The Era Of Pluralism And Globalization: Reading the Text of NDP of HMI."

lebih kental. Hanya sedikit kader PII yang bersikap inklusif, moderat, dan sekular. Bahkan sangat banyak kader PII yang menentang pemikiran Cak Nur. Kader-kader yang mendukung gagasan Cak Nur atau yang berpandangan sekular dan liberal cenderung diasingkan dari konstelasi Keluarga Besar PII. Di antara kader PII yang paling konsisten dan radikal dalam menolak gagasan Cak Nur adalah Abdul Qadir Djaelani dan Adian Husaini.

B. Menyegarkan Pemahaman Keagamaan

Dalam artikel “Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Ummat Islam di Indonesia”, Cak Nur menjelaskan tentang prinsip iman, prinsip amal saleh, cita-cita keadilan sosial dan mengenai apologi Negara Islam¹⁷.

Dalam prinsip iman, Cak Nur menginginkan agar seorang muslim modernis dan liberalis pertama-tama membangun hubungan yang sangat intim dengan Allah. Manusia sebagai *khalifatullah* yang bertujuan menjadi penerus tangan Tuhan dalam segala aktivitas kehidupan harus benar-benar menyatu dengan-Nya¹⁸. Supaya segala perbuatan, segala sikap dan tindakan adalah tindakan Tuhan. Hubungan itu harus dibangun sedemikian rupa sehingga Tuhan menjadi tangannya dalam bekerja, menjadi lidahnya untuk berucap. Dengan demikian,

¹⁷ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 237.

¹⁸ Ihsan Ali-Fauzi and Haidar Bagir, *Mencari Islam* (Bandung: Mizan, 1994), 237.

segala tugas kemanusiaan benar-benar menjadi manifestasi eksistensi Ilahi¹⁹.

Semangat ini dapat diambil dari ajaran tasawuf filosofis yang diajarkan Ibn ‘Arabi²⁰. Di Nusantara sendiri, ajaran demikian telah dipraktikkan oleh Syaikh Siti Jenar, Hamzah Fansuri, dan Ronggowarsito. Dari mereka dapat dipelajari bagaimana menjadi insan ilahiah. Kedirian yang penuh dengan sifat ketuhanan ditekankan Cak Nur untuk terus-menerus dipelihara dan terus-menerus dikembangkan supaya kedirian itu dapat terus meningkat kualitasnya²¹.

Bekal diri sebagai insan ilahiah inilah yang harus diandalkan setiap individu dalam kehidupan sosialnya. Dalam kacamata sekularitas Cak Nur, keimanan itu harus menjadi bekal dalam berinteraksi dengan sesama manusia dalam lingkungan sosial dan menjadi bekal dalam berkarya di tengah-tengah lingkungan hidup²².

Bila spiritualitas menjadi bekal kedirian yang disebut sebagai iman, maka bekal kehidupan adalah ilmu. Memang antara iman dan ilmu adalah satu kesatuan utuh²³. Tetapi menurut Cak Nur, kedua hal ini memiliki sumber, fungsi

¹⁹ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 238.

²⁰ Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, 36.

²¹ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 289.

²² *Ibid.*

²³ Nur Ahyat, “Metode Pembelajaran Pendidikan Agama Islam,” *EDUSIANA: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (October 7, 2017): 24–31, <http://ejournal.stainim.ac.id/index.php/edusiana/article/view/5>.

dan orientasi pada ruang yang berbeda. Iman itu sumbernya doktrin kitab suci. Orientasinya adalah untuk bekal kedirian. Sementara ilmu sumbernya adalah akal dalam penalaran. Orientasinya adalah untuk menjalankan tugas sosial dan tugas sebagai pengelola alam²⁴.

Sebenarnya pada diri setiap manusia yang berhimpun dalam lingkungan sosial memiliki sifat dasar kemanusiaan yang cenderung kepada kebaikan²⁵. Kecenderungan inilah yang harus terus-menerus dipelihara guna mewujudkan harmonisasi sosial. Manusia dengan akalnya masing-masing juga memiliki kecenderungan untuk cinta pada kemajuan. Evolusi ini alami sekali sifatnya. Karena itu, manusia yang anti terhadap kemajuan berarti adalah penentang sifat alami manusia²⁶.

Demikian juga alam semesta semuanya tunduk pada hukum yang telah ditetapkan Tuhan. Karena itu manusia dengan bekal iman dan akal ditugaskan untuk memelihara dan melestarikan alam semesta dengan mengandalkan iman dan sifat alaminya²⁷. Segala bentuk keserakahan yang mengarah pada ketamakan, keserakahan sehingga menimbulkan petaka dan bencana pada alam benar-benar tidak dibenarkan karena

²⁴ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 228.

²⁵ Akhtar, *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World*, 253.

²⁶ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 167.

²⁷ Mudhofir Abdullah, "Globalisasi dan Krisis Ekologi: Upaya Konservasi Dalam Perspektif Fikih Lingkungan," *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 10, no. 2 (December 31, 2010): 157, <http://ijtihad.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijtihad/article/view/15>.

memang bertentangan dengan amanah Tuhan melawan fitrah kemanusiaan²⁸.

Dengan fitrah kemanusiaannya itu manusia diberikan mandat oleh Allah untuk menjaga keserasian alam dan lingkungan sosialnya. Seseorang harus mampu melakukan harmonisasi dengan lingkungan sosial dan juga memahami bahwa praktik-praktik kebudayaan masyarakat adalah bentuk penyesuaian diri mereka dengan alam dan lingkungannya²⁹.

Dalam beramal saleh, orientasi keduniaan dan keakhiratan memiliki fondasi yang berbeda. Untuk keduniaan yang diperlukan adalah ilmu, sementara untuk keakhiratan yang diperlukan adalah iman. Ilmu dan iman memiliki sumber yang berbeda. Ilmu sumbernya akal dan iman sumbernya wahyu. Keduanya dalam pandangan Cak Nur adalah hal berbeda yang tidak dapat dicampuradukkan³⁰. Kaum intelektual dewasa ini terlalu mencampur-adukkan kedua bagian tersebut dengan memaksakan diri untuk menyamakan kedua bagian itu. Pandangan perbedaan iman dan ilmu dapat dikatakan sebagai basis epistemologi pemikiran Cak Nur.

Cak Nur membedakan iman dan ilmu juga karena kedua hal tersebut memiliki tujuan yang berbeda. Iman yang bersumber pada kitab suci tidak boleh dipaksakan untuk dicari rasionalisasinya karena walaupun ia terkadang ditemukan

²⁸ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 27–28.

²⁹ Filsafat kebudayaan: sebuah Pengantar, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), 40–41.

³⁰ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 286–287.

kesesuaiannya dengan rasio, melakukan pendekatan rasional terhadap kitab suci tetap tidak akan selalu memuaskan. Karena rasio itu memiliki kapasitas yang terbatas untuk memahami prinsip-prinsip yang seharusnya didekati dengan iman³¹.

Kitab suci yang didekati dengan iman akan selalu memuaskan. Karena memang kitab suci bersifat doktrinal sehingga dia tidak dapat dibebani untuk harus memuaskan akal. Iman sebagai bekal keakhiratan tidak perlu menuntut rasionalitas³². Demikian juga ilmu, tidak perlu dijadikan sebagai keyakinan. Dari tulisan Cak Nur dapat dipahami bahwa ilmu yang dimaksud di sini adalah bekal kehidupan dunia. Sehingga makna ilmu di sini adalah bekal atau panduan untuk profesi-profesi tertentu dalam mencari penghidupan dunia. Bila saja seseorang memiliki iman yang tinggi tetapi untuk urusan-urusan duniawi seperti pada profesi tertentu, iman tidak dapat dijadikan indikator atau barometer. Dalam profesi, kualifikasi yang dibutuhkan adalah ilmunya, keahliannya, bukan imannya.

Bagi setiap manusia, ilmu dan iman memang tidak dipisahkan karena manusia sebagai makhluk jasmani, juga sebagai makhluk rohani. Tetapi ilmu dan iman memiliki tempatnya masing-masing. Pada ranah keilmuan, iman tidak dapat dijadikan barometer. Demikian juga pada ranah

³¹ *Ibid.*, 285.

³² Ali Masrur, "Relasi Iman dan Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Al-Quran (Sebuah Kajian Tafsir Maudhui)," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, No. 1 (June 28, 2016): 35–52, <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan/article/view/1672>.

keimanan, ilmu tidak dapat dijadikan barometer. Setiap orang harus berusaha seoptimal mungkin memperdalam keimanannya dan juga memperkaya keilmuannya karena kedua hal tersebut adalah tuntutan yang niscaya bagi setiap manusia³³.

Keimanan dan keilmuan adalah bekal untuk mewujudkan kemaslahatan sosial dalam bentuk keadilan sosial. Setiap orang secara rasional sadar bahwa bila ketimpangan sosial terjadi di tengah-tengah masyarakat, maka akan meniscayakan terjadinya ketidakseimbangan sosial³⁴. Hal ini dapat memicu timbulnya patologi sosial dalam berbagai bentuk. Demikian pula dalam kitab suci sangat banyak ayat yang memerintahkan untuk mewujudkan keadilan sosial. Alquran memerintahkan untuk memberi makan orang miskin. Setiap orang yang memiliki kemampuan diwajibkan untuk memelihara anak yatim. Harta-harta tidak boleh hanya beredar di antara orang kaya saja. Dalam Islam diingatkan bahwa dalam setiap harta orang kaya terdapat hak orang miskin³⁵. Harta itu harus didistribusikan dalam berbagai bentuk seperti zakat, infak, sedekah, wakaf, dan lainnya.

³³ Yusriyah Yusriyah, "The Reconstruction Of Islamic Theology In The Unity Of Sciences", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 2 (December 27, 2015): 401, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/walisongo/article/view/286>.

³⁴ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 598.

³⁵ Veithzal Rivai and Antoni Nizar Usman, *Islamic Economics and Finance* (Jakarta: Gramedia, 2012), 260.

Dengan terdistribusikannya kekayaan maka alur perekonomian menjadi lancar. Untuk itu, baik secara doktrin keimanan maupun ilmu rasional, manusia dapat menyadari bahwa menjadi orang pelit akan menyulitkan hidup. Sebaliknya menjadi orang boros juga akan mengalami kesulitan hidup. Islam memerintahkan untuk menjadi orang yang rajin bekerja sekaligus dermawan. Dengan demikian keadilan sosial dapat terwujud. Dengan keadilan sosial, akan terwujud kemakmuran, lingkungan sosial masyarakat menjadi kondusif, aman, dan nyaman³⁶.

Dengan penjelasan ini, maka jelaslah Cak Nur menginginkan agar agama diposisikan sebagai pengatur urusan ruhani, urusan keakhiratan sementara ilmu dijadikan bekal kehidupan dunia. Oleh sebab itu, pandangan-pandangan yang melihat Islam sebagai sistem kenegaraan menurutnya hanya sebuah reaksi emosional yang merupakan reaksi dari ideologi-ideologi yang dihasilkan kaum intelektual Barat yang menjadikan ideologi-ideologi mereka sebagai sistem sosial, ekonomi, dan politik. Reaksi ini membuat sebagian orang Islam yang telah terpengaruh oleh semangat pembaharuan Islam menganggap Islam selain berdimensi spiritual juga merupakan dimensi duniawi. Padahal dimensi duniawi seperti politik itu harus berlandaskan bekal ilmu, bukan doktrin agama³⁷.

³⁶ Latif, *Genealogi Intelegensia*, 630.

³⁷ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 132.

Sebab lain yang memunculkan apologi negara Islam adalah paradigma formalisme dalam melihat agama. Sumber dari pandangan ini adalah fikihisme. Kodifikasi-kodifikasi fikih yang dibuat oleh ahli hukum Islam pada abad pertama hingga ketiga Hijriyah memuat konten fikih yang mencakup tidak hanya aspek ibadah tetapi juga aspek muamalah seperti ekonomi dan politik. Padahal dalam *nash* aslinya yakni Alquran dan Hadits, orientasi-orientasi dalil itu dalam segmen muamalah lebih bersifat sebagai bimbingan etika, bukan untuk direduksi sebagai sebuah kodifikasi positif lalu dipaksakan dalam kehidupan.

C. Pendidikan Islam dalam Pemikiran Cak Nur

Iman, akhlak, dan keahlian tertentu adalah titik tekan utama Cak Nur dalam melihat tujuan pendidikan Islam. Dia menginginkan agar iman dan akhlak menjadi bekal utama dalam membentuk kepribadian generasi muda muslim. Tidak kalah penting dari itu, dia menginginkan agar setiap individu dari kaum muslim memiliki bekal keahlian tertentu yang berasal dari ilmu yang didapatkan melalui pendidikan³⁸.

Penyelenggaraan pendidikan bertujuan agar kaum muslim tidak meninggalkan generasi penerus dalam keadaan lemah. Maksud dari terma lemah ini adalah generasi yang ditinggalkan harus kuat untuk bertahan hidup dengan mengandalkan keahlian yang dimiliki. Keahlian ini untuk dijadikan bekal dalam menghadapi perubahan zaman yang terjadi terus-

³⁸ Nurcholish Madjid, *Fatsoen* (Jakarta: Republika, 2002), 179.

menerus. Apabila generasi yang ditinggalkan tidak memiliki keahlian tertentu, maka dia tidak akan sanggup bertahan hidup dalam zaman yang semakin sulit³⁹.

Perdagangan bebas yang terjadi, berbagai berita yang menimpa begitu sulit diklasifikasi mana yang benar dan mana yang salah, peluang kerja yang semakin sempit, adalah fenomena kehidupan masa kini yang hanya dapat dihadapi dengan bekal keahlian yang berlandaskan ilmu pengetahuan. Mengandalkan doktrin ajaran agama tidak cukup untuk mengatasi problem-problem kekinian yang dihadapi. Agama sendiri memerintahkan manusia untuk menggunakan akalnyanya dalam mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi. “Kamu lebih memahami urusan duniamu” sabda Nabi Muhammad Saw. Menawarkan doktrin-doktrin agama ke ranah objektif (ruang publik) malah akan menuai penolakan baik dari kalangan seagama sendiri karena penafsiran *nash* yang berbeda-beda dan menimbulkan apatisisme bagi kalangan yang beragama. Dalam hal ini, semangat Cak Nur adalah bagaimana seorang muslim mampu menawarkan solusi-solusi objektif yang secara rasional dapat diterima semua pihak. Semangat gagasan dan solusi yang ditawarkan bisa saja berasal dari *nash* yang kita yakini, tetapi harus rasional dan solutif karena sebagaimana dikatakan An-Na’aim, apa pun bentuk negara tersebut, bila muslim mendominasi, maka nilai-nilai Islam

³⁹ Ratna Syifa’a Rachmahana, “Psikologi Humanistik dan Aplikasinya Dalam Pendidikan,” *el-Tarbawi* 1, no. 1 (2008): 99–114, <http://jurnal.uin.ac.id/index.php/Tarbawi/article/view/191>.

tetap akan mempengaruhi sistem dan kebijakan dalam ruang objektif⁴⁰.

Menemukan solusi atas problem-problem kontemporer harus mengedepankan kualitas atas penguasaan masalah yang dihadapi. Untuk itu kaum muslim harus menjadi manusia unggulan. Kompetisi untuk menjadi unggulan bagi Cak Nur pada masa sekarang ini adalah semacam “*fardhu kifayah*”⁴¹. Pandangan ini bukannya tidak beralasan mengingat saat ini ummat Islam sangat jarang memiliki keahlian tinggi, menjadi unggulan dalam berbagai bidang profesi yang menuntut keahlian tinggi.

Ketertinggalan yang dihadapi kaum muslim memang benar sebab utamanya adalah kolonialisme yang telah berlangsung ratusan tahun terhadap ummat Islam di berbagai belahan dunia. Penjajahan yang telah berlangsung sangat lama ini menyebabkan penyakit inferioritas yang belum dapat disembuhkan hingga hari ini⁴².

Padahal para pemikir muslim modernis seperti Al-Afghani, Abduh, Rasyid Ridha, Ahmad Khan, Iqbal, Arkoun, Nasr, dan termasuk Cak Nur telah melakukan berbagai cara untuk mengembalikan mentalitas pemenang yang pernah dimiliki ummat Islam pada masa sebelumnya sehingga Islam pernah memiliki ilmuwan besar seperti Ibn Sina, Al-Khawarizmi, Al-

⁴⁰ Ahmed Abdullah An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 267–268.

⁴¹ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 183.

⁴² Miswari, “Teori Gradasi Wujud Mulla Sadra Sebagai Sistem Reintegrasi Ilmu,” *Jurnal Al-Ikhtibar* 2, No. 2 (2015): 83–105.

Biruni, dan sebagainya yang mana sebenarnya mereka menjadi inspirasi Barat dalam mengembangkan pendidikan mereka sehingga membuat kaum muslim kesulitan mengimbangi, apalagi mengungguli kualitas Barat.

Berbagai upaya telah dilakukan pemerintah sejarah Orde Baru untuk mengembangkan kualitas kaum muslim yang memang merupakan penduduk dominan di Indonesia. Menteri Pendidikan Bahder Johan bersama Menteri Agama A. Wahid Hasyim pernah melakukan upaya konvergensi pendidikan dengan mengoptimalkan pembelajaran materi keilmuan umum pada lembaga pendidikan agama dan memuat materi pendidikan agama pada pendidikan⁴³. Upaya ini tidak lain adalah untuk membuat pendidikan agama menjadi integral dengan pendidikan umum. Usaha ini juga dapat ditafsirkan sebagai cara yang ditempuh untuk mewujudkan terciptanya keunggulan ilmu pengetahuan yang mana ummat Islam dan bangsa Indonesia tertinggal jauh⁴⁴.

Hari ini lembaga pendidikan Islam semakin banyak. Hampir di setiap pelosok lembaga pendidikan Islam telah berdiri. Harapannya adalah agar kaum muslim mampu mengakses pendidikan yang sesuai dengan prinsip keislamannya. Dengan tersebarnya lembaga pendidikan agama, dapat dipastikan peluang kaum muslim mengakses

⁴³ Madjid, *Fatsoen*, 183.

⁴⁴ Imam Sutomo, "Modification of Character Education into Akhlaq Education for the Global Community Life," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 4, no. 2 (December 1, 2014): 291, <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/158>.

pendidikan formal menjadi lebih luas sehingga tidak ada potensi yang hilang karena ketidakmampuan mengakses pendidikan. Akan tetapi, yang sangat dikhawatirkan Cak Nur adalah eksistensi lembaga pendidikan Islam di berbagai tempat tidak dibarengi dengan peningkatan kualitas yang sebenarnya inilah yang diharapkan supaya dapat menciptakan muslim yang unggul. Bahkan lembaga pendidikan tinggi keagamaan Islam (PTKI) umumnya hanya dijadikan sekolah alternatif bagi mereka yang tidak lulus di lembaga pendidikan umum. Sehingga ini dapat merugikan Islam mengingat akan muncul persepsi bahwa PTKI adalah tempatnya para non-unggulan. Padahal sebaliknya, yang diharapkan adalah PTKI itu adalah tempat menghasilkan para unggulan⁴⁵.

Hadirnya PTKI di berbagai tempat memang telah dapat mewujudkan sebuah kepakaran terpercaya secara formal untuk menangani masalah-masalah dalam bidang keagamaan. Tetapi kepakaran di bidang keagamaan saja tidak dapat membuat citra Islam menjadi lebih baik karena jauh dari itu yang diharapkan. Adalah lahirnya muslim yang mampu bersaing di segala bidang ilmu pengetahuan dan keahlian termasuk teknologi. Bahkan bila kualitas PTKI tidak ditingkatkan, maka citra Islam menjadi semakin buruk karena tidak dapat mengatasi masalah rumah tangga sendiri dengan baik. Untuk itu, setidaknya sebagai langkah awal yang perlu diupayakan

⁴⁵ Werner Abraham, "On the Double Definiteness Marker, Aspect, and Word Order in Old and Modern Scandinavian," in *Functional Heads* (Oxford University Press, 2012), 277–287, <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199746736.001.0001/acprof-9780199746736-chapter-22>.

pada PTKI adalah peningkatan kualitas sehingga kaum muslim dapat menyelesaikan pekerjaan rumahnya dengan baik. Bahkan bila ini berhasil, maka citra Islam di mata dunia menjadi lebih baik⁴⁶.

Untuk meningkatkan kualitas PTKI, Cak Nur mengatakan bahwa yang terpenting adalah bahan manusianya atau yang dia istilahkan *human material*. Dia mengatakan, dengan bahan manusia yang baik, akan diperoleh produk yang baik (Madjid, 2002, h. 181). Sebaliknya, jika manusianya kurang bermutu, maka mustahil akan menghasilkan produk yang baik. Untuk menghasilkan manusia yang baik, Cak Nur mengatakan harus melalui seleksi yang tinggi (Madjid, 2002, h. 181). Tetapi penerapan strategi ini memiliki efek negatif bagi PTKI, yakni kehilangan simpati dari masyarakat bawah. Karena LPKI dilihat sebagai lembaga pendidikan yang dekat dengan masyarakat dan sangat apresiatif terhadap masyarakat kecil. Sebagaimana diketahui bersama bahwa PTKI menjadi alternatif bagi masyarakat yang daya ekonominya lemah dan biasanya kelemahan ini berbarengan dengan kualitas keilmuan sehingga PTKI menjadi lembaga penyelamat masyarakat

⁴⁶ Puspo Dewi Dirgantari, “Pengaruh Kualitas Layanan Jasa Pendidikan Terhadap Kepuasan Mahasiswa Serta Dampaknya Terhadap Upaya Peningkatan Citra Perguruan Tinggi Negeri Menuju World Class University (Studi Pada Mahasiswa Asing Di ITB, UNPAD, dan UPI),” *JURNAL ILMU MANAJEMEN DAN BISNIS* 3, No. 2 (September 5, 2012), <http://ejournal.upi.edu/index.php/mdb/article/view/1039>.

bawah dan terbelakang. Sebab itu PTKI menjadi lembaga pendidikan kesayangan masyarakat luas⁴⁷.

Menyadari hal ini, Cak Nur mengatakan pilihan seleksi tinggi tetap harus dilakukan. Dia menyadari pilihan ini akan membuat PTKI menjadi tampak sombong dan kejam di hadapan masyarakat yang selama ini sangat mencintainya. Tetapi bila seleksi tinggi tidak dilakukan, maka masalah lebih besar akan dihadapi PTKI, yaitu tumbuh menjadi lembaga pendidikan yang tidak berwibawa dan tidak akan terwujudnya efektivitas pelaksanaan pendidikan. Jadi, menurut Cak Nur, di antara *mudharat* yang ada, antara munculnya kesan perguruan tinggi keagamaan tampak kejam dan hancurnya kualitas, maka dia menganjurkan agar memilih membiarkan persepsi PTKI dianggap sombong supaya kualitasnya menjadi lebih baik. Hal ini sesuai dengan tujuan PTKI dalam pandangan Cak Nur yakni mengutamakan kualitas. Pilihan ini sangat tepat karena stigma PTKI yang tidak merakyat dan terkesan sombong bersifat sangat relatif. Tetapi kualitas itu mutlak⁴⁸.

Kualitas pendidikan agama juga sangat ditentukan oleh, dalam konteks PTKI, civitas akademiknya, khususnya para dosen. Solusi kedua dalam pengembangan PTKI adalah kualitas yang baik dari dosen. Dosen yang direkrut haruslah yang benar-benar berkualitas. Dengan tingginya kualitas dosen, maka akan muncul minat besar pada lembaga itu. Saat

⁴⁷ St. Rahmah, "Peran Keluarga Dalam Pendidikan Akhlak", *Al-Hiwar: Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah* 4, No. 6 (April 21, 2017), <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/alhiwar/article/view/1213>.

⁴⁸ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 4787.

itulah seleksi tinggi dapat diterapkan. Budaya nepotisme dalam perekrutan tenaga pengajar dan staf pelayanan administrasi harus ditinggalkan karena tujuan pendidikan adalah kualitas manusia, bukan sebatas menyelamatkan perekonomian handai taulan.

“Selanjutnya prasarana fisik sebagai perangkat keras lembaga juga tidak kecil perannya. Pendekatan lahir ini menyangkut masalah pergedungan dan tata letak ruang yang tepat bagi gedung-gedung, sehingga mengundang kenyamanan dan kebetahan dalam studi. Sebagai lembaga keislaman, penting sekali dipertimbangkan penggunaan unsur-unsur arsitektur Islam yang baik, yang akan mempunyai makna simbolik peradaban Islam⁴⁹”.

Fasilitas belajar yang baik sangat mempengaruhi kualitas belajar⁵⁰. Bayangkan bila sebuah ruang belajar tidak memiliki fasilitas yang dibutuhkan, maka tentunya tidak akan terwujud efektivitas belajar. Demikian juga misalnya bila di dalam ruang belajar sangat panas, maka tentu kenyamanan belajar tidak akan ada. Tanpa kenyamanan, mustahil muncul fokus dalam belajar. Bila kegiatan belajar mengajar tidak fokus, maka tidak akan ada keseriusan. Tujuan pembelajaran tidak akan terwujud tanpa keseriusan. Keseriusan adalah modal tercapainya tujuan belajar.

Belakangan masukan Cak Nur sebagaimana kutipan di atas umumnya telah terpenuhi. Bahkan sampai pada

⁴⁹ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*.

⁵⁰ Rahmah, “Peran Keluarga Dalam Pendidikan Akhlak.”

pesan pada kalimat terakhir kutipan. Umumnya LPKI, khususnya PTKI telah membangun gedung-gedung baru dan merehabilitasi gedung-gedung lama dengan menambahkan ornamen-ornamen bertema Islam, atau lebih tepatnya bertema Persia. Tema-tema ini terkadang lebih terkesan sebagai pemborosan dan menjauh dari semangat Cak Nur. Tentunya Cak Nur mengharapkan tema-tema gedung PTKI bernuansa Islami. Tetapi tentu dia sama-sekali tidak mengharapkan apa yang terjadi sebenarnya. Untuk menyempurnakan fasilitas, khususnya yang tidak terlalu penting seperti pembuatan tema khas Persia di gedung-gedung PTKI, oleh beberapa PTKI, dananya dari berhutang di bank. Bunganya tentu sangat besar. Akibatnya biaya kuliah menjadi sangat mahal. Padahal yang diharapkan Cak Nur adalah peningkatan mutu, melalui seleksi tinggi, bukan biaya kuliah tinggi⁵¹.

Bagian lainnya dari perhatian Cak Nur dalam peningkatan mutu PTKI adalah dengan optimalisasi badan-badan perguruan tinggi seperti penelitian, perpustakaan, dan badan ilmiah lainnya atau dalam aktualitas kita hari ini yakni pusat studi keilmuan tertentu. Menyadari mahalnnya biaya untuk fasilitas-fasilitas tersebut, Cak Nur memberikan solusi, untuk perpustakaan misalnya, prioritasnya adalah khazanah keilmuan Islam klasik⁵².

Bagian ini sangat penting karena Cak Nur sendiri berfokus pada khazanah keilmuan klasik dalam pengerjaan

⁵¹ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 4789.

⁵² Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).

disertasinya dengan mengangkat pemikiran Ibn Taimiyah. Menjadikan keilmuan klasik sebagai prioritas memiliki alasan kuat mengingat para ilmuwan dan pemikir muslim klasik melakukan kajian keilmuan dengan sangat serius, mendalam, dan tuntas sehingga tidak heran khazanah klasik menjadi rujukan utama para cendekiawan muslim hingga hari ini.

Cak Nur sendiri memiliki sebuah buku yang isinya menyajikan gagasan-gagasan penting pemikir muslim klasik seperti Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Rusyd, dan lainnya. Buku itu diberi judul *Khazanah Intelektual Islam*. Selain itu, Cak Nur juga memiliki artikel yang tersebar di berbagai buku yang membahas tentang para pemikir muslim klasik. Dalam uraian-uraianya itu, Cak Nur mengambil banyak semangat dari pemikir klasik dan menerapkannya untuk masa kini sesuai dengan konteks zaman⁵³.

Kemampuan akurasi kontekstualisasi semangat klasik mensyaratkan penguasaan khazanah keilmuan mutakhir. Bacaan-bacaan yang *up-to-date* sangat penting untuk memenuhi tuntutan zaman⁵⁴. Cak Nur menjelaskan, salah satu kelemahan terbesar kaum muslim dewasa ini adalah lemahnya penguasaan keilmuan kontemporer sehingga

⁵³ Hamidah Hamidah, “Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid–K.h. Abdurrahman Wahid: Memahami Perkembangan Pemikiran Intelektual Islam,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* (2018).

⁵⁴ Zakaria Syafe’i, “Sosiologi Dan Psikologi Dakwah,” *Alqalam* 19, No. 94 (September 30, 2002): 5, <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/1006>.

kurang memahami dengan jelas problem kontemporer⁵⁵. Ini menyebabkan signifikansi solusi-solusi yang ditawarkan Cak-Nur.

Menjadi titik tekan Cak Nur juga agar meningkatkan kualitas tenaga pengajar melalui menggalakkan penelitian ilmiah. Di samping itu, penelitian ilmiah juga merupakan prasyarat memahami problematika sosial. Dengan penelitian ilmiah, para pengajar dapat terus-menerus mengasah kemampuan menguasai teori-teori keilmuan yang berkembang dan dapat mengkontekstualisasikannya dengan problematika kontemporer⁵⁶.

Dengan kemampuan penguasaan teori-teori ilmu pengetahuan yang terus-menerus berkembang, pendekatan studi keislaman dapat dilakukan dengan lebih banyak cara. Biasanya pendekatan studi Islam hanya menggunakan teori-teori pemikiran Islam standar seperti fikih, filsafat, teologi, dan tasawuf. Dengan penguasaan teori-teori sosial kontemporer, maka di antara teori-teori itu dapat digunakan sebagai pendekatan studi keislaman.

Tidak hanya menguasai teori-teori kontemporer, para pengajar yang berkualitas harus menguasai sejarah Islam dalam segala segmennya. Penguasaan sejarah sangat penting karena meskipun sejarah itu tidak berulang, tetapi dengan

⁵⁵ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 4788.

⁵⁶ Ibid., 4789; Afif Muamar, "Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur)," *Mahkamah : Jurnal Kajian Hukum Islam* 2, No. 2 (December 14, 2017), <http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/mahkamah/article/view/2164>.

menguasai sejarah, prediksi-prediksi atas masa depan dapat diketahui. Kemampuan ini terjadi karena setiap perubahan dalam gerakan sejarah memiliki gejalanya. Pemahaman atas gejala perubahan ini membuat masa depan dapat diprediksi melalui gejala yang muncul⁵⁷.

Satu hal lagi yang sangat penting adalah penguasaan bahasa asing. Cak Nur menekankan seorang pengajar, khususnya dosen PTKI harus menguasai beberapa bahasa asing, setidaknya bahasa Arab dan bahasa Inggris. Tanpa kemampuan bahasa asing, maka penguasaan literatur menjadi sangat terbatas. Apalagi di masa kini, dengan peningkatan kualitas dan kualitas teori-teori dan konsep keilmuan, penguasaan bahasa asing menjadi sangat mendesak. Bahkan seorang dosen berkualitas di masa kini salah satu indikatornya adalah kemampuan menulis jurnal ilmiah yang dipublikasikan dalam bahasa asing, khususnya bahasa Inggris dan bahasa Arab⁵⁸.

⁵⁷ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*.

⁵⁸ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 4790.

BAB V

REKONSTRUKSI PEMIKIRAN CAK NUR

A. Penentang Gagasan Cak Nur

Selain memiliki banyak pendukung, tentunya sangat banyak kalangan yang benar-benar menentang pemikiran Cak Nur. Di sana ada Muhammad Natsir, Hamka, HM Rasjidi, dan sejumlah nama lainnya. Natsir sebagai seorang islamisis tentunya sangat kecewa dengan Cak Nur karena dia dapat diharapkan menjadi penerusnya untuk memperjuangkan islamisme. Natsir pernah hampir mewujudkan mimpinya tersebut sebelum akhirnya dikandaskan oleh Soekarno yang menginginkan Islam menjadi sumber nilai yang dapat diobjektifkan daripada simbolnya saja yang dikedepankan¹. Diinspirasi oleh Syed Amir Ali, Soekarno ingin dari Islam itu apinya yang diambil, bukan abunya².

Rasjidi yang menganggap Cak Nur hanya seorang doktorandus terlalu berani melontarkan gagasan sekular. Rasjidi sebagai seorang profesor yang pada masa itu namanya telah dikenal di lingkungan akademik dunia merasa mudah

¹ Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*, 6.

² Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, 333.

saja baginya menenggelamkan gagasan Cak Nur dengan menekankan pada kaidah ilmu sosial yakni sesuatu yang telah populer untuk istilah bagi sebuah identitas, tidak boleh lagi istilah itu dipakai untuk identitas atau makna yang lain³.

Tentu saja seorang Hamka adalah seorang tokoh islamisis sejati. Dia telah menganggap Cak Nur sebagai anak. Cak Nur lama mengabdikan di Masjid Al-Azhar. Sebagai aktivis HMI dan mahasiswa IAIN, wajar saja Hamka sangat berharap Cak Nur nantinya dapat meneruskan perjuangan kaum islamis⁴.

Di zaman sekarang, sangat banyak pengikut pemikiran Cak Nur. Dia dapat dianggap sebagai tokoh dalam arti sebenarnya karena pengagum pemikirannya melampaui sekat-sekat kelompok dan golongan tempat Cak Nur pernah bernaung. Pemikiran Cak Nur digandrungi tidak hanya oleh kader HMI dan mahasiswa IAIN tetapi juga masyarakat luas. Demikian sebaliknya, penentang pemikirannya tidak hanya dari kalangan DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia), tetapi juga dari berbagai kalangan⁵.

Tetapi sayangnya, penentangan atas pikiran Cak Nur itu umumnya dilakukan tanpa argumen yang kuat. Bahkan banyak

³ Anwar, "Professor H. Rasjidi dan Drs. Nurcholis Madjid"; HM. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 16.

⁴ Yakub, "Historiografi Islam Indonesia: Perspektif Sejarawan Informal."

⁵ Raihan Raihan, "Implementasi Pemikiran Dakwah Mohammad Natsir di Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Provinsi Aceh", *Jurnal Ilmiah Islam Futura* (2016).

yang menentang Cak Nur tanpa pernah membaca satu pun artikelnya. Para penentang gagasan Cak Nur yang memiliki argumentasi sangat terbatas. Umumnya mereka adalah binaan Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Antara pemikiran Cak Nur dengan Al-Attas tidak ada pertemuan. Keduanya kontradiktif. Kontradiksi keduanya membuat perdebatan murid-murid Cak Nur dengan murid-murid Al-Attas berlangsung alot khususnya pada dekade pertama abad kedua puluh satu.

Adian Husaini, Adnin Armas, Syamsuddin Arif dan tentunya Hamid Fami Zarkasyi adalah yang paling menonjol di antara para penentang pemikiran Cak Nur. Gagasan-gagasan mereka sangat cemerlang. Kritik-kritik yang mereka lontarkan begitu mendasar. Argumentasi yang diberikan begitu rasional. Fokus sasaran kritik mereka adalah tiga tema mendasar dari gagasan Cak Nur yang sangat menonjol yakni sekularisasi, liberalisasi, dan pluralisme⁶.

Syamsuddin Arif mengatakan sekularisasi tidak akan bertahan lama. Manusia sifatnya menginginkan imbalan sehingga agama terus akan diproduksi dengan sajian baru, instan, mudah, dan murah. Sekularisasi tidak hanya lemah secara teori, tetapi juga empirik. Dia mengatakan islamisasi akan semakin meningkat, gejala empirisnya banyak, khususnya pascarevolusi Iran seperti gerakan jilbab, perbankan syariah, atau aksi bela agama belakangan ini yang marak⁷. Terkait dengan pandangan Al-Attas yang memaksudkan sekularisasi

⁶ Husaini, *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*, 77.

⁷ Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, 279.

adalah antipluralisme dan pembentukan adab, pengukuhan dengan argumen empiris meningkatnya gerakan islamisme belum dapat dibuktikan. Pasalnya, gerakan-gerakan simbolik atas nama agama itu memang berpotensi antikeberagaman agama, tetapi tidak dapat menjamin pembentukan adab karena pembentukan adab tidak dapat dihasilkan oleh gerakan reaksioner.

Adian Husaini dengan tegas mengatakan keberagaman dalam beragama itu adalah mustahil diterima dalam Islam. Islam memiliki cara pandang agama yang berbeda dengan agama-agama lain. Dia menegaskan, kesyirikan itu tidak dapat dicampur dengan tauhid, Islam telah menegaskan perbedaan Islam dengan agama-agama lain. Inklusivisme beragama yang dikemukakan Vatikan tidak dapat diterima Islam. Bahkan inklusivisme itu berniat menyamakan penganut agama lain termasuk Islam sebagai bagian dari umat Kristen yang perlu dibaptis. Ini tidak dapat diterima oleh Husaini⁸.

Adnin Armas mengatakan, Islam dan Kristen punya problem historis yang berbeda sehingga solusi-solusi yang ditawarkan Kristen atau mereka yang punya persoalan terkait kristenitas tidak dapat diterima dalam Islam. Misalnya Kristen mencetus sekularisme. Menurutnya paham ini tidak dapat diterima dalam Islam. Kristen punya masalah dalam penerimaan mereka terhadap sains dan politik. Sementara

⁸ Husaini, *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*, 277.

Islam tidak. Islam dapat berharmonisasi dengan politik dan sains⁹.

Pandangan-pandangan di atas menunjukkan pemikiran liberal, sekular, dan plural Cak Nur ditolak dengan berbagai cara. Selain dengan cara ilmiah, banyak juga cara-cara non-ilmiah dalam menolak gagasan Cak Nur. Farid Wajdi, mantan Rektor UIN Ar-Raniry mengatakan, sebenarnya gagasan-gagasan Cak Nur itu dilaksanakan tetapi *cover*-nya dibuang. “Banyak ulama dan intelektual yang menolak konsep-konsep Cak Nur tetapi menganut dan menjalankannya dalam kehidupan. Karena umumnya mereka yang menolak pemikiran Cak Nur hanya menolak simbol-simbol dari gagasan Cak Nur tetapi mereka tidak dapat menolak isi dari gagasannya”¹⁰.

Perilaku demikian dianut oleh umumnya kaum muslim. Misalnya mereka menolak ajaran-ajaran Muhammadiyah tetapi paham-paham itu dilaksanakan dalam kehidupan. Banyak orang yang anti terhadap Muhammadiyah tetapi shalat subuh tidak qunut, shalat tarawih delapan rakaat, dan membenci sakralisasi budaya. Demikian juga terhadap pemikiran Cak Nur, banyak orang menolak pemikirannya tetapi tanpa sadar pikiran dan tindakan mereka sama dengan gagasan-gagasan Cak Nur. Misalnya sebagian ulama menolak seorang ulama masuk dunia politik karena ditakutkan ulama sebagai simbol agama masuk ke dunia politik. Alasan mereka, bila nantinya

⁹ Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam-Liberal: Dialog Interaktif Dengan Aktivistis Jaringan Islam Liberal*, 121.

¹⁰ Wawancara, Prof. Farid Wajdi, Banda Aceh, 3 Agust. 2018.

ulama bercitra buruk dalam karir politiknya, dapat berimbas pada citra agama¹¹.

Dalam hal ini, ulama menyadari bahwa urusan agama yang sakral tidak boleh dicampurkan dengan urusan profan seperti politik. Ini identik dengan ide sekularisasi agama dalam pandangan Cak Nur. Dia telah mengingatkan agar perkara sakral seperti agama tidak dicampur aduk dengan perkara profan seperti politik karena bisa merugikan keduanya. Kedua perkara itu punya pendekatan, metode, dan orientasi berbeda¹².

Farid Wajdi berpendapat, seorang ulama boleh saja masuk dunia politik asalkan dia punya kemampuan dan pengalaman yang cukup. Tetapi dia tidak boleh memaksakan simbol-simbol agama ke dalam sistem pemerintahan karena itu akan membuat orang-orang yang berbeda simbol agamanya akan menolak sekalipun sangat bernilai. Nilai-nilai itulah yang perlu ditekankan, diinfiltrasikan, bukan simbol-simbolnya. Simbol adalah wilayah privat milik kelompok masing-masing. Sementara nilai itu berlaku secara universal. Inilah yang menjadi titik tekan ajaran Cak Nur. Dia ingin nilai-nilai kebaikan yang dimiliki dalam konsep Islam dan kepribadian luhur kaum muslim diinfiltrasikan secara luas dan diterapkan dalam kehidupan karena bila tanpa mengedepankan simbol; sebagaimana jargon Cak Nur yang sangat terkenal, *Islam yes, partai Islam no*. Semangat infiltrasi nilai-nilai itulah yang ingin ditawarkan Cak Nur.

¹¹ Wawancara, Prof. Farid Wajdi, Banda Aceh, 3 Agust. 2018.

¹² Wawancara, Prof. Farid Wajdi, Banda Aceh, 3 Agust. 2018.

Melalui pandangan Prof. Farid Wajdi, pandangan sekularisasi Cak Nur, setidaknya dalam konteks ini, sekilas identik dengan pandangan kaum modernis muslim secara umum. Tetapi sebenarnya di sinilah letak perbedaannya. Kaum sekular berpendapat simbol agama itu dapat diinfiltrasikan dan cara ini lebih mudah dan efisien. Karena nilai-nilai itu bersifat universal sehingga mudah diterima semua pihak. Sementara kaum modernis muslim yang berpandangan ortodoks melihat simbol dan nilai adalah tidak terpisahkan. Sehingga menurut mereka, bila ingin menginfiltrasikan nilai, maka harus mengikutsertakan nilai. Ini merupakan salah satu pembeda yang dapat dengan mudah ditandai antara pemikir sekular dan muslim modernis¹³.

Dalam hal inilah Cak Nur menginginkan setiap kaum muslim memiliki keahlian tertentu yang berdasarkan dari ilmu yang bermanfaat sebagai bekal kehidupan dunianya. Dengan keahlian ini, maka religiusitas dan kepribadian luhur dapat diaktualisasikan dalam kehidupan objektif. Karena bila dalam kehidupan objektif yang dipaksakan bagi masyarakat umum adalah simbol subjektif, maka itu membuat khalayak umum menjadi antipati dan bahkan sakit hati. Padahal Rasulullah mengingatkan bahwa muslim yang baik itu adalah yang kehadirannya memberikan keamanan dan kenyamanan (salam) kepada semua makhluk sesuai dengan makna dasar Islam, yakni keselamatan dan sesuai dengan hakikat dasar

¹³ Safdar Ahmed, *Muslim Secular Democracy*, ed. Lily Zubaidah Rahim, *Muslim Secular Democracy: Voices from Within* (New York: Palgrave Macmillan US, 2013), <http://link.springer.com/10.1057/9781137282057>.

muslim ideal yakni penyebar keselamatan, keamanan, dan kenyamanan, bukan malah menteror semua orang dengan simbol-simbolnya¹⁴.

Cak Nur telah menegaskan perbedaan pemikirannya dengan pemikiran kaum modernis pendahulunya sehingga dalam kategorisasi modernis muslim, sekular, dan tradisional, maka jelas pemikiran Cak Nur itu adalah pemikiran sekular. Perbedaan antara modernis dengan sekular adalah modernis menginginkan nilai Islam itulah yang menjadi sistem seperti yang dilakukan Natsir dan Hasjmy¹⁵. Seorang sekularis tidak mempermasalahkan nilai itu diambil dari identitas agama dan budaya mana pun, yang penting adalah dapat dijadikan solusi atas persoalan yang dihadapi di ruang publik, ruang objektif tempat keberagaman¹⁶.

Budhy Munawar-Rachman mengatakan, terdapat tiga tokoh terpenting yang membuat Cak Nur bersedih. Pertama tentu saja Mohammad Natsir. Kedua adalah HM Rasjidi dan ketiga adalah Hamka. Awalnya Cak Nur digadang-gadangkan sebagai orang yang akan meneruskan pemikiran dan perjuangan Natsir. Demikian pula Natsir sangat bangga terhadap Cak Nur. Tetapi beralihnya Cak Nur kepada pemikiran sekular

¹⁴ Inayah Rohmaniyah and Mark Woodward, "Wahhabism, Identity, and Secular Ritual: Graduation at an Indonesian High School," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (2013).

¹⁵ Yakub, "Historiografi Islam Indonesia: Perspektif Sejarawan Informal."

¹⁶ Muhammad Ansor, "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 59.

memupuskan harapan itu. Munawar-Rachman menceritakan, Cak Nur disarankan oleh seorang gurunya di Jawa Timur untuk tidak perlu merespon kritik-kritik yang dilontarkan kepadanya. Cak Nur diminta untuk mempersiapkan diri melanjutkan pendidikan di Amerika Serikat¹⁷.

Terkait hal ini, Ahmad Wahib mengatakan bahwa pemikiran Cak Nur dari 1965-1970 dan 1970 ke 1973 benar-benar mengalami perubahan. Wahib mengatakan, pemikiran Cak Nur pada 1965-1973 adalah bentuk pemikiran seorang Islamisis. Sementara pada 1970-1973 Cak Nur telah berubah menjadi seorang sekularis. Sehingga pada periode 1965-1970, gagasan-gagasan Cak Nur itu membuat orang menggelari Cak Nur sebagai ‘Natsir Muda’¹⁸. Namun setelah artikel tentang “Pentingnya Pembaruan Islam dan Masalah Integrasi Ummat”, Cak Nur telah dilantik menjadi seorang sekularis¹⁹.

Kecaman dari berbagai pihak datang kepada Cak Nur. Tetapi tiga kecaman dari Natsir benar-benar membuat Cak Nur bersedih sebagai seorang anak ideologis dari Natsir, Cak Nur telah durhaka dengan keluar dari prinsip Islamisme Natsir. Islamisme itu menginginkan ajaran Islam sebagai sistem negara. Orientasinya adalah teokrasi. Inilah yang diperjuangkan Natsir ketika Masyumi berada dalam sistem politik Serikat²⁰. Dan prinsip Natsir tersebut menjadi sangat

¹⁷ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

¹⁸ Pentingnya Pembaruan Islam dan Masalah Integrasi Ummat.

¹⁹ Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 121–122.

²⁰ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

jelas setelah Masyumi dibubarkan sehingga Natsir terpaksa melakukan tindakan keras seperti dilakukan Kartosoewirjo²¹.

Setidaknya dalam genealogi intelegensia Indonesia lahir empat varian intelektual yakni tradisional, Islamis modernis, sekularis, dan komunis. Tentunya komunis tidak dilibatkan di sini karena Marxis secara gerakan sudah punah di Indonesia pada awal Orde Baru. Tradisionalis juga telah tidak lagi punya peran dalam perpolitikan praktis. Sementara Islamis yang berawal dari Sarekat Islam²², lalu sebagian kelompoknya bertransmisi kepada Masyumi sehingga dibubarkan oleh Orde Lama. Kelompok Masyumi inilah yang representatif untuk dianggap sebagai kelompok islamis. Sekalipun gerakan politiknya telah bubar, tetapi semangat intelektualnya masih terus hidup²³.

Sebelum dibubarkan, Masyumi telah memiliki banyak anak, tiga di antaranya yang paling menonjol adalah GPII, HMI, dan PII. Setelah Masyumi dibubarkan, Natsir dan Rasjidi mendirikan DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) untuk menghimpun kaum modernis muslim menyuarakan aspirasi politik mereka. Tetapi organisasi itu hanya contoh

²¹ Azyumardi Azra, "Kartosoewiryo dan NII: Kajian Ulang," *Studia Islamika* 21, No. 1 (July 21, 2014), <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/883>.

²² Raisa Kamila, "The Disobedient Uleebalang: Sarekat Islam and Colonial Civil Rule in Aceh" (Leiden University, 2017); Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*, 8th ed. (Jakarta: LP3ES, 1996), 114.

²³ Noor, "Islamic Party and Pluralism: The View and Attitude of Masyumi towards Pluralism in Politics (1945-1960)."

saja sebagai representasi kelompok modernis, tetapi banyak lainnya memang tidak menjadi bagian organisasi tersebut²⁴.

Kaum modernis muslim atau islamisis tidak mendapatkan peluang untuk menyuarkan aspirasi politiknya di bawah Orde Baru. Sebagian mereka memang berhasil melakukannya pada PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Organisasi itu adalah wadah yang disiapkan Soeharto untuk menghimpun aspirasi islamisis yang bersedia bernegosiasi dengan rezim. Sebenarnya Soeharto sangat akomodatif bila dilihat dari sudut pandang tertentu. Dia juga menerima aspirasi kaum sosialis melalui PDI (Partai Demokrasi Indonesia). Tetapi karena kedua partai tersebut memang benar-benar berada di bawah kontrol Orde Baru, maka hanya sosialis dan islamisis yang mampu bernegosiasi dengan baik yang bertahan di kedua partai itu. Sejatinya, Soeharto memang menerapkan sistem otoriter. PPP dan PDI hanya sebagai kedok saja untuk meyakinkan masyarakat dan dunia bahwa Indonesia masih merupakan negara demokrasi²⁵.

Kehadiran Cak Nur di HMI dan keberadaannya di puncak kekuasaan organisasi “Masyumi *Legacy*” tentu membuat publik islamis menaruh harapan baru bagi masa depan islamis. Namun, harapan itu pupus ketika Cak Nur ternyata lebih berpikiran sekular daripada ke arah islamis. Pandangan itu secara tegas dideklarasikan Cak Nur di Markas PII dengan artikel paling fenomenal “Menyegarkan Kembali Pemikiran

²⁴ van Bruinessen, “*Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia.*”

²⁵ *Ibid.*

Islam dan Masalah Integrasi ummat”. Di dalam artikel itu Cak Nur berusaha mengajak islamisis untuk tidak menanggalkan ideologisasi Islam dalam berpolitik. Alasannya, politik adalah perkara profan. Agama sebagai wilayah sakral tidak boleh dilibatkan ke dalam ranah profan itu karena dapat mereduksi hal yang sakral²⁶.

Gagasan ini ditentang oleh sebagian islamisis muda dan dikecam mayoritas islamisis senior. Para anggota DDII adalah yang paling menentang ide tersebut hingga hari ini. Banyak artikel yang diterbitkan untuk menentang pandangan Cak Nur. Rasjidi adalah yang paling keras. PII sendiri yang anggotanya paling junior dari “Masyumi *Legacy*” atau “*Chindren of Masjumi*” umumnya menolak gagasan Cak Nur. Di antara yang tulisannya paling menonjol adalah Abdul Kadir Djaelani, Mantan Ketua Umum PII Jakarta. Anggota DII sekaligus pengkhotbah dengan jam terbang sangat intens, dalam buku dan khutbah-khutbahnya dia tidak pernah berhenti untuk menolak gagasan Cak Nur²⁷.

Yang paling membuat Cak Nur gelisah adalah kemarahan gurunya Natsir dan Hamka. Cak Nur sangat dekat dengan Hamka. Dia lama tinggal di Masjid Al-Azhar sewaktu kuliah. Banyak ilmu yang dipelajari dari Hamka. Bahkan Hamka menjadikannya anak angkat. Natsir juga oleh Cak Nur

²⁶ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 273.

²⁷ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 78.

dianggapnya sebagai ayah²⁸. Dua tokoh islamis itu benar-benar telah menaruh harapan besar kepada Cak Nur untuk melanjutkan perjuangan islamisme²⁹. Tetapi artikel itu³⁰ telah menegaskan bahwa Cak Nur bukan pelanjut ideologi mereka.

Berinteraksi secara sangat intens dengan tokoh-tokoh islamisis tidak membuat pikiran Cak Nur menjadi islamisis. Kenapa demikian? Dari mana Cak Nur mendapatkan ide sekular? Dari artikelnya “*Menyegarkan Kembali...*”, dengan mudah kita dapat menemukan ide-ide pembaharuan Islam itu dari Allama Sir Muhammad Iqbal Lahore dari India. Pemikir sekaligus penyair penting awal abad kedua puluh itu menyerukan kepada kaum muslim untuk bangkit dari keterpurukan dengan membangun kembali pemikiran Islam. Inti gagasannya adalah meninggalkan paham yang mengklaim ijthihad dalam Islam telah terputus³¹. Gagasan inilah yang menjadi semangat para pembaharu muslim seperti Iqbal, Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Sir Sayyid Ahmad Khan.

Karya-karya itu cepat masuk ke Indonesia, bahkan sejak masa Hindia Belanda, gagasan-gagasan pembaharuan Islam telah dikonsumsi intelegensia muslim. HOS Tjokroaminoto, Soekarno, Sutan Takdir Alisjahbana, Hamka, Natsir, Agus Salim tampak telah mengambil inspirasi dari para pembaharu

²⁸ Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, 31.

²⁹ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

³⁰ Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 272.

³¹ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*.

itu. Bahkan Alisjahbana dan Ahmad Wahib terindikasi telah banyak mengambil inspirasi dari gagasan Iqbal. Tentunya gagasan ini telah diambil Cak Nur. Sehingga artikel Cak Nur, dari segi judulnya saja, telah terindikasi terdapatnya gagasan Iqbal. Bandingkan judul buku Iqbal: “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*” dan artikel Cak Nur “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi. Ummat”.

Gagasan “integrasi ummat” bisa diambil dari Iqbal sendiri ataupun gagasan pan-islamisme Al-Afghani, Abduh, dan Ridha. Tetapi tidak tertutup kemungkinan maksud ‘integrasi’ ini adalah dari semangat kesatuan bangsa yang dicanangkan oleh pendiri bangsa. Sumpah Pemuda 1928 dan Proklamasi 1945 adalah sebuah semangat integrasi³².

Gagasan-gagasan Cak Nur tentang Islam sangat dipengaruhi oleh Syed Amir Ali dengan ‘Api Islam’. Soekarno mengajak kaum muslim untuk mengambil api dari Islam, bukan debunya. Ali melihat Islam sebagai agama yang sempurna. Islam menekankan mengakui keesaan Allah. Keimanan ini sifatnya sangat sakral sehingga keimanan tidak boleh dikotorkan dengan perkara-perkara pragmatis³³.

Semangat inilah yang nantinya mempengaruhi Cak Nur sehingga, meskipun dibesarkan oleh dan berada di lingkungan islamisis, menurut Munawar-Rachman, ternyata Cak Nur

³² Putut Wisnu Kurniawan, “Sejarah Berdirinya Perguruan Rakyat (Volksuniversiteit) 1928 di Jakarta,” *Historia* (2017).

³³ Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam* (New Delhi: At Jayed Press, 1978), 140.

benar-benar telah dipengaruhi oleh pemikiran Soekarno³⁴. Inilah yang membuat kenapa Cak Nur memiliki haluan lain yakni menjadi sekular. Pikiran sekular Cak Nur ini dengan mudah menyebar di kalangan HMI. Sementara para kader HMI yang tidak sepekat dengan ide dan gagasan Cak Nur, nantinya sebagian menjadi anggota DDII bersama sebagian besar kader PII dan GPII. Dan memang tidak semua anggota HMI dapat menerima seluruh gagasan Cak Nur. Meskipun NDP HMI telah disesuaikan Cak Nur dengan gagasan sekularnya, tetapi nantinya pikiran sekular HMI diuji ketika Soeharto menerapkan asas tunggal Pancasila kepada ormas dan OKP. Di sana HMI terpecah. Sebagian konsisten dengan ajaran sekular itu dengan menerima asas tunggal Pancasila dan sebagian menolak. Kelompok yang menolak mendirikan HMI MPO. Kelompok yang menerima disebut HMI DIPO. Sementara itu, PII yang merupakan tempat Cak Nur melontarkan gagasannya dengan kompak menolak asas tunggal Pancasila. Chalidin Yacob dari Aceh yang menjadi Ketua Umum PB PII masa itu harus berjuang di bawah tanah bersama anggotanya hingga dia melarikan diri ke Australia. Baru menjelang runtuhnya Orde Baru, HMI menerima asas tunggal Pancasila³⁵.

Gagasan-gagasan Cak Nur yang bersemi di IAIN dan HMI membuat diskursus gagasan sekular menjadi semakin hidup. Bahkan gagasan keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan yang sebenarnya adalah milik HMI selanjutnya disempurnakan oleh Cak Nur telah menjadi Visi dan Misi UIN Ciputat. Hal ini

³⁴ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

³⁵ Wawancara, Prof. Farid Wajdi, Banda Aceh, 3 Agust. 2018.

tentunya karena besarnya dominasi HMI di kampus tersebut. Para petinggi kampus adalah parta kader HMI yang sejak masuk kuliah ikut latihan kader HMI sehingga tentunya, dari generasi ke generasi, ajaran HMI menjadi semakin kental dalam paradigma kampus³⁶.

Tidak hanya itu, diskursus-diskursus tentang modernisasi Islam bertema sekularisasi terus berkembang dalam diskursus HMI. Para kader HMI di Ciputat mendirikan Formaci (Forum Mahasiswa Ciputat) untuk merawat semangat pemikiran sekular. Forum mereka tidak berjalan secara formal dan terstruktur. Tetapi gagasan-gagasan yang berkembang membentuk pola pikir anggotanya yang nantinya menjadi pelanjut estafet para penentu sistem dan nilai di UIN Jakarta³⁷.

Semangat pembaharuan Islam memang memiliki makna yang luas. Kelompok penentang gagasan sekular khususnya dari DDII juga memiliki semangat pembaharuan. Tetapi mereka benar-benar menolak gagasan Cak Nur. Di antara tokoh pentingnya adalah Adian Husaini³⁸.

Anggota DII dengan konsisten melakukan gerakan-gerakan dakwah setelah tereleminasi dari sistem politik praktis. Dakwah-dakwah yang dilakukan tidak hanya pada kalangan masyarakat di masjid-masjid dan pengajian, tetapi juga dalam lingkungan kampus. Tentunya mereka kurang

³⁶ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 85.

³⁷ *Ibid.*, 54.

³⁸ Husaini, *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*, 77.

diterima di kampus PTKI, khususnya di IAIN Ciputat dan Yogyakarta. Sehingga gerakan-gerakan mereka lebih populer di kampus umum. UI dan ITB menjadi lokasi dakwah mereka yang sempat populer. Tidak hanya itu, para anggota DDII dan islamisis juga mendirikan kampus atau menguasai kampus tertentu seperti Universitas Ibn Khaldun Bogor dan Universitas Darussalam (Unida) di Jawa Timur³⁹.

Secara akar tempat mereka menimba ilmu, antara para pengikut Cak Nur dan pengikut Al-Attas berlatar belakang santri di Jawa Timur. Tetapi haluan mereka menjadi berbeda setelah mereka mendapat tempat belajar yang berbeda di perguruan tinggi. Pengikut Cak Nur umumnya melanjutkan pendidikan di IAIN dan Eropa atau Amerika, sementara pengikut Al-Attas melanjutkan pendidikan di lembaga pendidikan yang digagas Al-Attas yakni ISTAC (*International Institute of Islamic Civilization & Malay World*) dan Eropa⁴⁰.

Muhammad Yus (Abu Yus) mengatakan, hal ini menjadi mungkin karena di pondok Jawa Timur tidak ada pembentukan ideologi tertentu. Di pondok hanya menekankan kemampuan berbahasa Arab dan Inggris. Jadi, para santri tidak mengusung ideologi tertentu sehingga setelah selesai mondok, mereka bebas memilih jalannya sendiri. Yus sendiri mengatakan, dia pernah bertemu dengan Cak Nur dan mengakui Cak Nur tidak berpikiran sekular dalam perbincangannya⁴¹. Dalam

³⁹ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 79.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Wawancara Muhammad Yus, Banda Aceh, 5 Agustus 2018

kemasyarakatan misalnya, Cak Nur ingin seorang muslim di mana pun dia berada harus mampu menegakkan masyarakat madani seperti yang ditegakkan Nabi Muhammad⁴².

Abu Yus mengaku heran dengan pernyataan-pernyataan Cak Nur dalam komunikasi lisan. Karena dia melihat, dalam tulisan-tulisannya, gagasan Cak Nur itu sekular. Tetapi dalam perbincangan lisan, dia sangat islamis. Persoalan ini diselesaikan Munawar-Rachman dengan mengatakan, Cak Nur sebelum kuliah ke Amerika berbeda dengan Cak Nur yang telah pulang dari sana. Munawar-Rachman mengatakan, bila ada *qawl qadim* dan *qawl jadid*, maka gagasan-gagasan Cak Nur sebelum ke Amerika itu adalah *qawl qadim*. Cak Nur sepulang dari Amerika lebih mengedepankan gagasan-gagasan yang digali dari Alquran dan Hadits. Munawar-Rachman menduga, hal itu dipengaruhi oleh gurunya di Amerika, Fazlur Rahman⁴³.

Lain dari itu, pernyataan Muhammad Yus sebagai seorang literalis ortodoks di Aceh yang sangat membenci sekularisme, liberalisme, dan pluralisme bahwa tidak ada unsur-unsur sekularisme, liberalisme, dan pluralisme dalam pemikiran Cak Nur menunjukkan bahwa Cak Nur memang bukan seorang sekularis sebagaimana sekularis Barat. Hal ini diperkuat oleh pandangan Farid Wajdi yang mengaku terdapat banyak

⁴² Jufri Suyuthi Pulungan, "Relasi Islam dan Negara: Studi Pemikiran Politik Islam Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Intizar* 24, No. 1 (January 1, 1970): 185–202, <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/intizar/article/view/2187>.

⁴³ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018

kesamaan antara pemikiran Cak Nur dengan ulama tradisional di Aceh sehingga Cak Nur mungkin dapat disebut sebagai neo-tradisionalis sebagaimana pendapat Azra⁴⁴.

Di Universitas Ibn Khaldun, Adian Husaini adalah tokoh yang sangat menonjol dalam menentang sekularisme. Dia memberikan istilah-istilah buruk kepada gagasan sekular dengan mengatakan bahwa itu adalah penyakit yang berbahaya bagi masyarakat⁴⁵. Menurut Munawar-Rachman, Husaini adalah penentang pemikiran Cak Nur yang punya argumentasi paling memadai. Husaini memiliki argumentasi akademik yang rasional untuk menentang gagasan sekularisme, pluralisme, dan liberalisasme⁴⁶.

Husaini dan teman-teman lainnya yang keras mengajukan gugatan terhadap gagasan-gagasan Cak Nur adalah pengikut setia Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Guru mereka ini adalah alumni Magister di McGill University in Montreal, Canada dengan tesis tentang Nuruddin Ar-Raniri dan menyelesaikan program doktor di School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London dengan disertasi tentang Hamzah Fansuri di bawah bimbingan Martin Lings⁴⁷. Melalui penelitian-penelitian yang dilakukan Al-Attas

⁴⁴ Azra, "Book Review: Intelektual Muslim Baru dan Kajian Islam."

⁴⁵ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 63.

⁴⁶ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

⁴⁷ Muhammad Abid Ali, "Islamic and Western Education Systems – Perceptions of Selected Educationists in Malaysia," *Journal of Education and Educational Development* 3, No. 2 (December 9, 2016): 250, <http://journals.iobmresearch.com/index.php/JoEED/article/view/1037>.

dapat diketahui bahwa gagasan metafisika sufi memiliki akar yang kuat dalam studi pemikiran Islam di Indonesia⁴⁸.

Al-Attas mengatakan dua tokoh klasik yang menjadi subjek penelitian tesis dan disertasinya itu telah berperan besar dalam islamisasi Nusantara. Menurut Al-Attas, kekayaan bahasa Melayu tidak bisa dilepaskan dari sumbangan besar bahasa Arab. Dia juga mengatakan, Islam, berbeda dengan Hindu dan Budha, adalah agama yang benar-benar mampu diajarkan secara menyeluruh hingga masyarakat bawah. Sementara, Hindu dan Budha hanya dianut oleh penguasa sehingga tidak benar-benar mampu mempengaruhi kebudayaan Nusantara. Untuk menguatkan argumentasinya, Al-Attas mengatakan bahwa peninggalan budaya secara fisik seperti pakaian, bangunan, dan tarian bukan wujud esensial dari sebuah kebudayaan. Dia mengatakan, bahasalah yang menjadi esensi sebuah kebudayaan. Dan dia menunjukkan bahwa bahasa Melayu adalah bahasa sastra kualitas tinggi dan mampu menjadi bahasa ilmiah karena telah mengalami Islamisasi⁴⁹.

Dalam pemikirannya Al-Attas dengan keras menolak sekularisme. Menurutnya sekularisasi adalah proses melepaskan agama dari kehidupan sosial masyarakat. Sekularisme yang terjadi di Barat adalah karena agama Kristen tidak mampu melakukan harmonisasi antara agama dengan

⁴⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Acheh* (Singapore: MBRAS, 1966).

⁴⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990).

politik dan perkembangan sains. Tetapi dalam dunia Islam, sains dan politik itu dapat melakukan harmonisasi. Dalam pandangan Al-Attas, Islam tidak hanya berlokasi pada praktik individual tetapi juga sosial dan ilmu pengetahuan. Sehingga segala sistem sosial harus menerapkan Islam sebagai fondasi dan sistemnya⁵⁰.

Dalam pandangan Al-Attas dan yang sepaham dengannya, tidak ada perbedaan mana yang sakral dan mana yang profan dalam kehidupan kaum muslim. Argumentasi kelompok ini adalah dalam Islam tidak ada pemisahan antara duniawi dengan ukhrawi. Senior DDII Aceh, yang juga adalah Keluarga Besar PII, Hasanuddin Yusuf Adan, mengatakan dalam Islam semuanya sakral. Politik misalnya, adalah perkara sakral dalam Islam. Mustahil kepentingan-kepentingan ummat Islam dapat terwujudkan bila kaum muslim tidak memiliki peran signifikan dalam perpolitikan. Bila orang-orang yang tidak memahami Islam, orang yang sekular, yang menganggap Islam hanya urusan pribadi, maka berarti dia ingkar terhadap sebagian besar ajaran Islam. Menurut Adan, Islam telah mengatur semua sendi kehidupan manusia. Semua aktivitas manusia telah ada aturannya dalam Islam. Jadi, setiap perbuatan manusia sudah ada aturannya dalam Islam. Maka dari itu, sekularisasi memisahkan urusan agama dengan urusan dunia itu adalah sebuah kekeliruan⁵¹.

⁵⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 15–17.

⁵¹ Wawancara Hasanuddin Yusuf Adan, Banda Aceh, 4 Agustus 2018.

Menurut Hasanuddin Yusuf Adan, setiap perbuatan manusia tujuannya harus untuk akhirat, untuk mencari ridha Allah. Semua pekerjaan itu dilakukan di dunia. Dunia hanya sebagai wadah, tempat, waktu, dan momentum untuk melakukan semua amal. Jadi, menurut Adan, pemisahan urusan agama dan urusan akhirat itu tidak ada dalam Islam. Ide tersebut adalah strategi kolonial untuk menjauhkan ummat Islam dari kegiatan-kegiatan politik sehingga mereka dapat menjinakkan masyarakat jajahan. Kata dia, orientalis paham bahwa Islam adalah sebuah agama dengan sistem menyeluruh. Islam memiliki daya untuk melawan penindasan. Untuk itulah mereka mengatur kehidupan koloni dengan berbagai cara. Mereka mengupayakan agar masyarakat hanya mengambil aspek-aspek agama yang tidak mengancam program penjajahan. Mereka mengontrol pendidikan Islam dengan hanya membenarkan kaum muslim belajar hal-hal yang menyangkut urusan akidah dan ibadah saja. Aspek-aspek lain yang urgen bagi Islam seperti politik, ekonomi, dan perjuangan dihapuskan⁵².

Adan meyakini, paham sekuler adalah doktrin sesat. Kaum muslim ditipu dengan cara paham bahwa agama itu hanya menyangkut urusan ibadah. Aspek duniawi dan ukhrawi dipisahkan. Didoktrinkan agar Islam hanya dipahami sebagai agama yang berorientasi akhirat semata. Dengan demikian program ekonomi dan politik mereka kuasai. Dengan demikian,

⁵² Wawancara Hasanuddin Yusuf Adan, Banda Aceh, 4 Agustus 2018.

jelaslah bahwa sekularisme itu adalah program kolonial untuk menjauhkan masyarakat dari agama yang benar⁵³.

Intelektual yang menolak pemisahan aspek sakral dan aspek profan dalam beragama, Dr. Yasir, mengatakan, Islam punya aturan menyeluruh pada setiap aspek kehidupan. Mulai dari bangun tidur ada aturannya hingga menjelang tidur lagi. Bahkan pada apa yang terjadi saat tidur, misalnya mengalami mimpi yang menyenangkan dan tidak menyenangkan, ada aturan yang harus diikuti setelah terbangun nanti. Jadi, menurutnya di manakah letak sesuatu yang disebut sekular itu? Bagaimana dia berlaku?⁵⁴.

Kaum Islamisis memang menginginkan agar agama yang menjadi nilai sakral turut mengintervensi perkara-perkara profan seperti politik. Mereka menginginkan Islam itu menjadi sistem yang menyeluruh. Islam dilihat sebagai sebuah ajaran yang memiliki sistem terhadap segala urusan.

Islamis menentang pandangan yang mengatakan ilmu pengetahuan itu bebas nilai. Menurut mereka ilmu pengetahuan hari ini berorientasi westernisasi. Islamis tidak bisa menerima perbedaan antara westernisasi dengan modernisasi sehingga mereka membuat antitesis dengan ide islamisasi sains dan ilmu pengetahuan⁵⁵.

⁵³ Wawancara Hasanuddin Yusuf Adan, Banda Aceh, 4 Agustus 2018

⁵⁴ Wawancara Dr. Yasir, Banda Aceh, 06 Agustus 2018

⁵⁵ Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*, 16.

Para penentang Cak Nur yang berada di kampus UI dan beberapa kampus umum lainnya memiliki gerakan dakwah yang terstruktur. INSIST yang merupakan lembaga yang didirikan oleh para pengikut Al-Attas menjadi wadah gerakan yang menentang ajaran sekular dan memperjuangkan islamisasi ilmu pengetahuan. Mereka sangat takut dengan westernisasi dan menganggap modernisasi itu adalah westernisasi. Gerakan-gerakan *halaqah* di perguruan tinggi umum ini membuat agama menjadi hanya diketahui secara sepenggal-sepenggal. Kualitas para pendakwahnya yang kurang mumpuni juga menjadi faktor pembelajaran Islam menjadi bumerang bagi Islam⁵⁶.

Islam sebagai agama tidak bisa hanya dipelajari melalui tekstualisasi dan ceramah. Membaca dan mendengar ceramah tidak dapat membuat Islam menjadi benar-benar dipahami. Tetapi gerakan islamisme semakin mendapatkan tempat di kampus. Imaduddin Abdulrahim dan Endang Saefuddin Anshari menjadikan ITB sebagai basis dakwah mereka. Pelatihan keagamaan tiga hari yang diberi nama LMD (Latihan Mujahid Dakwah) mendapat apresiasi tinggi. Kader-kader pendidikan Islam instan itu melanjutkan kegiatan-kegiatan tersebut hingga berhasil menguasai masjid-masjid kampus dan masjid-masjid di perkotaan. Pada akhir 1970-an, gerakan ini sudah mengarah pada kebijakan-kebijakan politik sehingga

⁵⁶ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 78.

pemerintah menerapkan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) untuk membatasi gerakan ini⁵⁷.

Gerakan pertemuan kajian agama yang disebut *halaqah* berubah menjadi *usrah*, yakni gerakan dakwah bawah tanah yang berbasis kelompok-kelompok kecil dan keluarga. Gerakan ini sangat menarik bagi mereka yang belajar agama melalui cara-cara instan tetapi masyarakat tradisional tentu tidak menyukai cara tersebut. Santri belajar agama sejak kecil, setiap waktu beribadah sekaligus amal dan ilmu. Mereka belajar dan dibimbing langsung oleh orang yang punya sanad keilmuan jelas. Bahkan mereka dididik dengan cara yang sangat ketat. Mereka melakukan itu dari kecil hingga dewasa. Tentunya mereka tidak akan sepakat dengan sistem *halaqah* yang disebut dengan tarbiyah itu, yang belajar agama hanya dalam beberapa hari⁵⁸.

Organisasi DDII punya relasi islamisme dunia seperti Hizbut Tahrir di Jordania, Jamaah Tabligh di Yodania, Darul Arqam Malaysia, dan Wahabisme Arab Saudi. Gerakan-gerakan islamisme internasional, melalui corong di Indonesia berhasil menjalankan gerakan tarbiyah di kampus dengan ditandai Lembaga Dakwah Kampus (LDK) yang mulai

⁵⁷ *Ibid.*, 75.

⁵⁸ Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sūfi Orders (Tarekat) in Southeast Asia," *Studia Islamika* 1, no. 1 (May 28, 2014), <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/864>.

memanfaatkan pengaruhnya menjadi modal politik dengan mengantarkan kadernya menjadi senat universitas⁵⁹.

Adian Husaini dalam *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi* mengkritik semua gagasan pembaharuan pendidikan tinggi khususnya yang dikembangkan UIN Jakarta. Dia mengkritik Azra yang terlalu terpesona dengan *The Great Transformation* karya Karen Amstrong dan mengkritik gagasan perenialisme Komaruddin Hidayat yang ditulis dalam *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perenial*. Husaini juga mengkritik Abdul Munir Mul Khan dengan gagasan multikulturalisme dalam *Kesalahan Multikultural*. Mul Khan (2005) menekankan pentingnya aktualisasi kesalahan dalam bentuk harmonisme sosial. Husaini mengkritik Mul Khan yang mengatakan kesalahan yang lebih baik adalah berbuat baik sesama manusia, bukan pada ritual. Husaini mengatakan, sebenarnya Islam tidak membedakan kesalahan individual dan kesalahan sosial⁶⁰. Karena dalam pandangan islamis, persoalan pribadi dan persoalan sosial itu tidak ada dualitas.

Kersten mengatakan, biang keladi dari virus liberalisme adalah Mukti Ali dan Harun Nasution. Mukti Ali dengan pengaruhnya sebagai menteri agama pada masanya telah membiarkan pandangan-pandangan liberal mendapat legalisasi di PTKI se-Indonesia⁶¹. Sementara Harun Nasution adalah

⁵⁹ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 77.

⁶⁰ *Ibid.*, 273–274.

⁶¹ *Ibid.*, 37–38.

penggagas paham-paham liberal dan sekular⁶². Husaini juga mengkritik Muhammad Amin Abdullah yang menganggap pendidikan Islam adalah suatu proses perkembangan bertahap seperti agama-agama lain sehingga melakukan desakralisasi historis⁶³.

Husaini melacak genealogi sekularisme dan liberalisme dari para pemikir Indonesia dan menemukan bahwa pemahaman-pemahaman filsafat Islam yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh pengkaji filsafat di masa lalu seperti Sutan Takdir Alisjahbana yang meyakini modernisasi Islam dapat dicapai melalui filsafat Ibn Rusyd. Tuduhan Husaini alasannya adalah masuknya pemikiran para tokoh Barat yang punya agenda menghancurkan Islam ini diulas dalam *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Agenda itu dicurigai terlaksana dengan baik melalui hubungan-hubungan yang dibangun dengan Barat oleh PTKI. Sehingga program-program yang dilancarkan Barat untuk menghancurkan Islam dapat terlaksana dengan baik melalui kerja sama tersebut. Kersten mengatakan, menurut Husaini, UIN hanya menarik untuk mencari ijazah dan pekerjaan. Temuan PPIM guru radikal dikatakan Husaini adalah strategi mendapatkan proyek asing untuk deradikalisasi sekolah⁶⁴. Pada 2018, PPIM juga merilis hasil penelitian dengan temuan yang sama.

⁶² *Ibid.*, 122–123.

⁶³ *Ibid.*, 133.

⁶⁴ *Ibid.*, 276.

B. Pendukung Gagasan Cak Nur

Soeharto kecolongan dengan ICMI. Awalnya dia berharap dapat memperoleh dukungan dari massa baru yakni kaum intelektual muslim. Namun, ternyata justru membuat hubungan Soeharto dengan kaum intelektual muslim lainnya yang tidak bersedia bergabung dengan ICMI menjadi semakin buruk. Sebuah langkah keliru dan fatal telah diambil Soeharto. Padahal orang-orang yang tidak bersedia bergabung dengan ICMI itu pengaruhnya lebih besar sehingga lebih memungkinkan kepada Soeharto untuk mempertahankan kekuasaannya. Pasca keharmonisannya dengan militer memudar, Soeharto memang memerlukan basis pendukung lain sehingga dengan mudah dia merebut berdirinya ICMI⁶⁵.

ICMI mendapat restu dari Soeharto karena dia sudah mulai kehilangan loyalis lamanya. Dia mulai mencari afiliasi baru kepada kaum islamis karena merasa mereka akan memberikan sedikit loyalitas karena telah memberikan banyak ruang kepada mereka selama pemerintahannya. Ruang-ruang yang diberikan Soeharto kepada islamis dimulai dari kekhawatirannya atas impor revolusi Iran oleh kelompok Islamis. Secara kontekstual Indonesia, kemungkinan itu sangat mungkin terjadi karena kekecewaan islamis kepada Soeharto⁶⁶.

Sebenarnya tidak hanya masalah internal itu yang membuat Soeharto tumbang. Faktor eksternal juga begitu

⁶⁵ Nafis, *Cak Nur: Sang Guru Bangsa*, 157.

⁶⁶ Ali, "Keharusan Demokratisasi Dalam Islam di Indonesia," 128.

mempengaruhi. Kemajuan teknologi yang berkembang semakin cepat tentunya menyebabkan produksi barang-barang modern menjadi sangat banyak. Teknologi terbaru yang dihasilkan itu seperti alat komunikasi, internet, dan sebagainya membutuhkan wadah seperti handphone, laptop, komputer, dan sebagainya⁶⁷. Teknologi dan produk ini pada akhir abad kedua puluh itu sudah seperti anjing yang sedang bersiap-siap merebut makanan yang sedang dipersiapkan. Ada penghalang antara anjing-anjing itu dengan makanan, sebuah pintu. Kuncinya dipegang oleh seseorang bernama Soeharto. Sebab itu, menjadi keharusan mutlak bagi pasar global untuk menumbangkan Soeharto agar teknologi dan produk dapat menyerbu masyarakat Indonesia yang jumlahnya sangat banyak.

Tetapi pendekatan yang dilakukan Soeharto terhadap Islam bukan sesuatu yang terjadi secara kebetulan. Sebenarnya Soeharto menaruh harapan tersendiri terhadap kelompok islamis. Dia yakin kelompok islamis dapat memberikan kontribusi dalam menyukkseskan program Orde Baru. Misalnya sejak Mukti Ali menjadi menteri agama, bersama Harun Nasution sebagai Rektor IAIN Jakarta, Orde Baru untuk menyusun kurikulum PTKI yang dapat menghasilkan sarjana agama Islam yang dapat memberikan perannya dalam pembangunan sesuai visi Orde Baru. Dalam hal ini, Cak Nur

⁶⁷ Marheni Eka Saputri, "Pengaruh Perilaku Konsumen Terhadap Pembelian Online Produk Fashion Pada Zalora Indonesia," *Jurnal Siosioteknologi* 15, No. 2 (August 2016): 291–297, <http://journals.itb.ac.id/index.php/sostek/article/view/2301>

memberikan peran pentingnya untuk meyakinkan pemerintah bahwa ummat Islam itu memiliki jiwa nasionalisme yang sebenarnya sangat potensial untuk mem-*back up* Pemerintah Orde Baru⁶⁸.

Berkat kontribusi Cak Nur dan beberapa intelektual muslim lainnya, sarjana agama memiliki kompetensi yang dapat didayagunakan untuk mendukung pemerintahan. Carool Kersten, yang sepertinya merujuk Munawar-Rachman, mengatakan, intelektual muslim menjadi sulit dibedakan dengan intelektual lulusan sekolah umum⁶⁹. Sikap yang diambil Soeharto dengan jelas adalah sebuah keputusan yang sangat berisiko. Soeharto telah meninggalkan Islam yang memiliki basis gerakan yang luas dan mengakar seperti NU, Muhammadiyah, dan organisasi-organisasi Islam lainnya seperti GPII, HMI, dan PII. Soeharto lebih berfokus kepada insan akademik yang sebenarnya hanya berbasis tokoh dan tidak bersentuhan langsung dengan masyarakat akar rumput. Bahkan, para tokoh Islam progresif dan intelektual akademis, alih-alih memiliki basis gerakan yang kuat, meskipun umumnya berasal dari basis gerakan Islam tertentu, seperti Cak Nur dari HMI, tetapi mereka dianggap kontroversial oleh masyarakat muslim kelas bawah yang mendominasi secara kuantitas⁷⁰.

⁶⁸ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 278.

⁶⁹ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 37.

⁷⁰ Fachry Aly dalam diskusi Komunitas Lingkar Semanggi mengatakan insan akademik telah berada di menara gading. Lihat, <https://>

Terlepas dari sudut mana Soeharto menimbang keputusan ini, yang jelas, NU, Muhammadiyah dan beberapa organisasi Islam lainnya, semakin dikucilkan atau menarik diri dari Orde Baru. Tesis ini dibuktikan dengan penolakan tokoh besar seperti Gus Dur yang menolak bergabung dengan ICMI. Organisasi itu sebenarnya adalah penguatan sikap Soeharto untuk berfokus merawat harmonisasi dengan Islam melalui pendekatan terhadap tokoh, bukan basis⁷¹.

Tetapi sejak era Cak Nur, populisme basis menjadi tampak lebih menarik daripada merawat hubungan dengan sebuah organisasi besar yang memiliki basis. Dan ini terbukti bagaimana para individu itu memiliki pengaruh yang amat besar, masing-masing mereka tumbuh menjadi raksasa intelektual yang menjadi kiblat generasi muda muslim setelahnya. Cak Nur adalah representasi ideal untuk itu. Setelah gagasan-gagasannya menggemparkan masyarakat Muslim Indonesia pada awal 1970-an, popularitas Cak Nur menjadi tak terbendung. Kritik-kritik yang dialamatkan kepadanya menjadi kontributor penting dalam melejitkan namanya⁷².

www.youtube.com/watch?v=qY5id_Zixp0&t=48s.

⁷¹ Stewart Sutley and Robert W. Hefner, "Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia," *Pacific Affairs* (2007); van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia"; Wahyudi Akmaliah, "When Ulama Support a Pop Singer Fatin Sidqiah and Islamic Pop Culture in Post-Suharto Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 2 (2014): 351–372.

⁷² Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*; Nurdin, "Revisiting Discourse on Islam and State Relation in Indonesia: The View of Soekarno, Natsir and Nurcholish Madjid";

Saran dari seorang gurunya, Cak Nur tidak perlu menjawab kritik-kritik tersebut. Dia diperintahkan bungkam dan mempersiapkan diri untuk kuliah ke Amerika. Dalam studi di University of Chicago, Cak Nur dibimbing langsung oleh tokoh modernis, Fazlur Rahman. Melalui Rahman, Cak Nur berkenalan dengan karya-karya Marshall Hodson. Dari karya-karya Hodson, kesadaran Cak Nur tumbuh untuk merawat yang baik dari warisan keilmuan masa lalu dan mengambil yang baik dari masa kini⁷³.

Aktualitas dari kesadaran ini dapat dibuktikan dengan empat hal. *Pertama* Cak Nur memilih mengulas karya ilmuwan muslim klasik, Ibn Taimiyah sebagai disertasinya. *Kedua*, Cak Nur menulis sebuah buku penting berjudul ‘*Tradisi Intelektual Islam*’ yang berisi terjemahan atas gagasan penting intelektual muslim klasik. Karya ini sangat berguna bagi kaum pelajar muslim di Indonesia karena pada masa itu sangat sedikit kaum pelajar yang mampu mengakses karya-karya intelektual Islam klasik akibat keterbatasan penguasaan bahasa. *Ketiga*, dengan mendirikan Yayasan Paramadina, melalui nama lembaga itu saja dapat diketahui, bahwa Cak Nur sangat terkesan dengan Madinah yang diwariskan Nabi Muhammad sebagai patron peradaban masyarakat muslim. Sebab itulah Cak Nur mengatakan, bagi setiap kaum muslim, di mana pun dia berada harus mampu mewujudkan madinah

Azyumardi Azra, “Intelektual Muslim Baru dan Kajian Islam,” *Studia Islamika* (2014).

⁷³ Wawancara Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, 1 Sept. 2018.

di lingkungannya. Karena Madinah adalah patron⁷⁴. *Keempat*, Cak Nur dengan Universitas Paramadina merangkul *Islamic Collage for Advanced Studies (ICAS)* London dan mendirikan ICAS-Paramadina Jakarta. ICAS Jakarta, yang kemudian hari melepaskan diri dari Paramadina berubah menjadi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, adalah perguruan tinggi yang berfokus mengkaji filsafat Islam klasik, khususnya ajaran *Masya'iyah* Ibn Sina, ajaran *Isyraqiyah* Syihabuddin Suhrawardi dan Hikmah Muta'alliyah Mulla Sadra.

Sangat banyak anak muda yang terinspirasi oleh gagasan-gagasan cemerlang Cak Nur mendirikan berbagai organisasi untuk merawat semangat pembaharuan yang ditawarkan oleh Cak Nur. Jaringan Islam Liberal (JIL) yang didirikan oleh Ulil Absar-Abdalla adalah salah satu yang paling populer⁷⁵. Murid Cak Nur lainnya, Azyumardi Azra mendirikan PPIM sebagai pusat penelitian dan pengembangan masyarakat dan berhasil membina sebuah jurnal yang menjadi salah satu jurnal terbaik di Indonesia yang membicarakan tentang studi Islam di Asia Tenggara.

Pengaruh semangat dan gagasan Cak Nur yang paling besar adalah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dari visi kampus tersebut yang masih diusung hingga hari ini, masih terlihat secara eksplisit pengaruh semangat gagasan Cak Nur. Keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan terlihat

⁷⁴ Wawancara Muhammad Yus, Banda Aceh, 5 Agustus 2018

⁷⁵ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 29.

jelas dalam visi UIN Jakarta⁷⁶. Tiga kata kunci ini adalah prinsip dari gagasan dan semangat HMI dan Cak Nur. Spirit Cak Nur mempengaruhi generasi intelektual setelahnya di IAIN Jakarta untuk mengikuti jejak intelektualitas Cak Nur dengan bergabung dengan HMI. Para alumni HMI inilah yang mendominasi posisi penting di IAIN Jakarta hingga hari ini⁷⁷.

Spirit Cak Nur dan mazhab intelektual di IAIN Jakarta bukan sebuah pencocok-cocokan tetapi memang diakui oleh generasi muda setelah Cak Nur. Fakhry Ali⁷⁸, alumni IAIN Jakarta, alumni FORMACI dan murid Cak Nur, mengaku mendirikan mazhab Ciputat sebagai cara untuk memajukan dan mempertahankan gagasan Cak Nur⁷⁹.

Dalam spirit Cak Nur, generasi intelektual penerus pemikirannya seperti Fachry Aly, Saiful Mujani, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Budhy Munawar-Rachman dan Ulil Absar Abdalla, Djohan Effendi dan Ali Muhanif sangat konsisten mengembangkan semangat pembaharuan Islam. Sebagian mereka memulai langkah itu melalui HMI di Ciputat dan menjadi anggota Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI)⁸⁰.

⁷⁶ *Ibid.*, 143.

⁷⁷ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 75–76.

⁷⁸ Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 76.

⁷⁹ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 34.

⁸⁰ Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 54.

Azyumardi Azara adalah alumni HMI yang menyelesaikan disertasi di Amerika Serikat tentang jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah⁸¹. Sementara Komaruddin Hidayat menyelesaikan kuliah di Turki. Keduanya secara bergantian menjadi rektor dan direktur Sekolah Pascasarjana IAIN Jakarta. Keduanya berhasil membuat spirit Cak Nur tentang kemodernan, kebangsaan, dan keislaman semakin mempengaruhi kurikulum pendidikan di IAIN Jakarta. Tidak hanya itu, wacana akademik yang mereka bangun juga berhasil mempengaruhi kebijakan-kebijakan tertentu dalam pemerintahan sehingga melalui mereka, spirit Cak Nur menjadi semakin meluas cakupannya.

Sementara itu Fachry Ali dan Saiful Mujani lebih berfokus pada penelitian di luar kampus⁸². Mereka mendalami isu-isu yang terjadi di Indonesia dan menawarkan solusi-solusi atas berbagai masalah yang ada. Adapun seperti Ulil Absar-Abdalla dan Budhy Munawar-Rachman lebih memilih bekerja di lembaga swadaya masyarakat dalam mengembangkan gagasan sekular, liberal, dan plural. Tujuan mereka adalah untuk meyakinkan masyarakat agar agama tidak direduksi ke dalam kepentingan pragmatis, memberikan wawasan kepada masyarakat bahwa Islam itu tidak bersifat mengikat tetapi lebih kepada anjuran untuk membebaskan diri dari segala belenggu dan menyadarkan masyarakat bahwa masyarakat

⁸¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013).

⁸² Kersten, *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, 85.

Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, punya keyakinan yang berbeda-beda sehingga adalah sesuatu yang kurang etis apabila memaksakan keyakinan pribadi dan kelompok untuk dijadikan aturan dan kebijakan bersama⁸³.

Jaringan Islam Liberal (JIL) didirikan untuk memperjuangkan konsep liberalisme dalam memahami dan memaknai Islam. JIL bertujuan untuk membebaskan pribadi dari sistem dan pemikiran yang menindas dan tidak dapat dikontekstualisasikan untuk menjawab masalah kekinian. Keresahan utama JIL adalah masyarakat muslim yang berada dalam status quo tidak dapat mendayagunakan pemahaman agama mereka untuk mengatasi persoalan kehidupan yang mereka hadapi. Alasannya karena mereka menganggap produk-produk agama seperti kodifikasi fikih dan teologi telah disakralkan. Padahal fikih dan teologi itu diproduksi oleh ulama dan teolog masa lalu untuk mengatasi permasalahan yang mereka hadapi di zaman mereka. Untuk itulah JIL lahir untuk menyadarkan masyarakat bahwa sebenarnya *nash* Islam itu punya solusi dalam mengatasi masalah kontemporer asalkan kodifikasi fikih dan teologi yang merupakan rosul masa lalu itu tidak disakralkan. Bagi JIL, pintu ijtihad tidak tertutup. Ijtihad harus terus menerus dilakukan agar Islam berdaya guna untuk mengatasi masalah kekinian⁸⁴.

⁸³ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010); Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*.

⁸⁴ Tasmuji Tasmuji, "Teologi Transformatif Jaringan Islam Liberal", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 1, No. 2 (October 11, 2015): 251, <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/63>; Ahmad Bunyan Wahib, "Questioning Liberal Islam in Indonesia: Response and

Pandangan liberal dalam Islam telah muncul sejak Syah Waliyullah pada abad ke-18. Pembaharu lainnya seperti Muhammad Iqbal⁸⁵ juga menekankan ijthihad harus terus dilakukan. Semangat ini diwarisi Fazlur Rahman⁸⁶ dan muridnya Cak Nur. Cak Nur, bahkan sebelum berguru kepada Fazlur Rahman di Chicago telah menyerukan desakralisasi kodifikasi supaya pintu ijthihad dapat dibuka kembali sehingga Islam menjadi kontekstual untuk merespon semua zaman.

Dari semangat itu, karena umumnya para pengikut dan penentang Cak Nur adalah orang-orang yang terlibat langsung dalam dunia pendidikan, khususnya perguruan tinggi, maka mereka menawarkan konsep-konsep pendidikan yang dianggap dapat menjadi sarana mewujudkan ide-ide mereka. Cak Nur dan para pengikutnya memperjuangkan pendidikan yang bernuansa liberatif, pluralis dan sekular di almamater masing-masing. Sementara itu, para penentanginya juga melakukan hal yang sama dengan paradigma yang berbeda dengan spirit Cak Nur yakni pendidikan yang berlandaskan pada ajaran pendidikan yang digagas Al-Attas.

Critique to Jaringan Islam Liberal,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 44, no. 1 (June 1, 2006): 23, <http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/52>.

⁸⁵ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*.

⁸⁶ Ismail Fahmi Arrauf Nasution and Miswari, “Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Alquran melalui Hermeunetika”, *Jurnal At-Tibyan* 3, no. 2 (2018): 223–237; Masrur, “Relasi Iman dan Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Al-Quran (Sebuah Kajian Tafsir Maudhui).”

C. Rekonstruksi Pemikiran Cak Nur

Islam itu sangat luas seperti lautan. Orang-orang yang belajar memahami tentang Islam persis seperti orang yang datang mempelajari Islam seperti datang membawa wadah untuk menampung air laut. Yang sangat cerdas akalanya seperti menimbanya dengan drum, yang kurang kecerdasannya seperti mengambilnya dari gayung, yang sangat lemah akalanya seperti mengambil air laut itu dengan tutup botol⁸⁷. Tidak ada yang salah ketika semuanya mengakui yang ada di wadahnya adalah air laut. Kesalahan dan bencana itu muncul ketika ada klaim bahwa yang di wadahnya itu adalah lautan. Tidak ada yang salah ketika setiap orang atau kelompok mengatakan apa yang dia pahami itu adalah kebenaran. Kesalahan dan bencana muncul ketika ada klaim bahwa apa yang dia yakini adalah kebenaran mutlak⁸⁸.

Itulah masalah yang selalu muncul dalam agama. Orang-orang mengklaim agamanya saja yang benar⁸⁹, agama selain yang dia anut semuanya sesat. Dalam sebuah agama juga ada klaim aliran teologi dan aliran mazhab fikih tertentu yang

⁸⁷ Miswari, *Islam Mazhab Tutup Botol* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2018), 6.

⁸⁸ Miswari, “Etnonasionalisme, Islamisme dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam”, 158.

⁸⁹ Didik Komaidi, “Pendidikan Agama di Tengah Pluralisme Bangsa (Dari Paradigma Eksklusif Ke Inklusif)”, *LITERASI (Jurnal Ilmu Pendidikan)* 5, No. 1 (January 11, 2017): 79, <http://ejournal.almaata.ac.id/index.php/LITERASI/article/view/406>; Ahmad Khoirul Fata, “Menguak Islam Eksklusif Yang Toleran,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 1 (January 22, 2014): 14, <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/111>.

benar, sementara aliran dan mazhab orang lain itu sesat. Karena karakteristik yang demikian itulah dalam beragama, maka agama itu tidak boleh menjadi aturan dan sistem objektif. Karena nantinya masing-masing orang akan menggugat sistem objektif itu karena perbedaan pemahaman dan cara pandang terhadap dalil yang diobjektifkan itu.

Karena itulah, agama sebagai sesuatu yang sangat relatif sekaligus sangat sensitif tidak layak dijadikan landasan pada ruang publik. Dengan karakteristik demikian, tidak ada tempat bagi agama, kecuali pada ranah privat. Berangkat dari kesadaran itulah para pendiri bangsa tidak menjadikan agama sebagai dasar negara. Padahal pada masa itu, populasi muslim di Indonesia lebih sembilan puluh persen. Bahkan Indonesia menjadi negara yang paling banyak dihuni muslim⁹⁰.

Pendiri bangsa sadar bahwa agama itu tidak kompatibel dijadikan landasan dan sistem negara. Negara-negara di Timur Tengah yang menjadikan Islam sebagai landasan dan sistem negara terbukti terus menerus dilanda konflik. Agama sebagai hal sensitif dan penafsirannya yang begitu relatif pasti menimbulkan masalah ketika dijadikan landasan dan sistem yang diberlakukan secara objektif, apalagi sebagai landasan dan sistem negara.

Soekarno sangat paham persoalan ini. Dia ingin yang menjadi landasan negara itu adalah sesuatu yang diterima secara bersama. Karena itu, dasar negara haruslah hal yang

⁹⁰ Latif, “*Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno’s Way.*”

berasal dari prinsip dasar atau fitrah manusia. Kesadaran bahwa Tuhan itu Esa, kesadaran kemanusiaan, kesadaran persatuan, kesadaran kebijaksanaan, dan kesadaran keadilan adalah kesadaran-kesadaran yang merupakan landasan kesadaran manusia secara apriori, fitrah. Karena itu, kesadaran-kesadaran tersebut pasti dimiliki oleh setiap manusia normal. Sebab itulah, Pancasila dijadikan landasan negara⁹¹.

Soekarno tidak ingin agama menjadi dasar negara. Dia ingin landasan negara adalah sesuatu yang dapat diterima bersama dan itu harus digali dari dalam diri manusia, bukan yang telah dikonstruksi dan dikodifikasi pada era tertentu. Tidak juga dasar negara itu diambil dari keyakinan kelompok tertentu⁹². Soekarno dan yang sepaham dengan dirinya melihat agama sebagai urusan pribadi. Untuk urusan bersama dalam ruang publik dicari dari yang punya kesamaan bersama, dari kepemilikan bersama. Pemisahan urusan pribadi dan urusan publik inilah yang disebut sekular. Karena urusan pribadi tidak mungkin dibawa kepada ruang publik⁹³.

Lawan pemikiran Soekarno yang paling menonjol dan paling berpengaruh adalah Natsir. Dia adalah pemikir sekaligus praktisi Islam modernis. Ciri muslim modernis adalah menginginkan nilai ruang publik adalah berasal dari

⁹¹ Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*, 66.

⁹² Latif, "Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno's Way."

⁹³ Muhamad Karim, "Mahalnya Keteladanan Pancasila," *Jurnal Kesejahteraan Sosial* (2019).

nilai Islam. Sementara mereka yang bercorak pemikiran sekular adalah mengutamakan pada ruang publik terdapat nilai yang mapan, tidak masalah nilai itu berasal dari agama ataupun kearifan lokal tertentu. Inilah perbedaan yang dapat ditemukan dari mana muslim modernis dan yang sekular⁹⁴.

Terhadap Cak Nur sendiri terdapat kebingungan dari kesimpang-siuran pengelompokan Cak Nur dari para cendekiawan. Mengenai seseorang disebut muslim modernis, itu sudah pasti. Ketika seseorang sudah punya aspirasi untuk merubah Islam dari pandangan anti-ijtihad kepada keyakinan bahwa pintu ijtihad itu masih terbuka, maka dia sudah dapat dikatakan sebagai seorang modernis. Nantinya ada banyak varian dari modernis itu. Ada yang disebut neotradisionalis dan sebagainya. Salah satu di antaranya adalah yang berpikiran sekular. Pemikir sekular ini bisa berasal dari mereka yang sebelumnya tradisionalis, bisa yang dari modernis dan bahkan sudah menjadi sekularis sejak awal. Cak Nur ketika mengeluarkan pernyataan mengenai pentingnya sekularisasi agama, maka secara pasti dia termasuk ke dalam varian sekular.

Gagasan utama dari pandangan sekular adalah membedakan antara perkara sakral dengan perkara profan dalam agama. Perbedaan ini sangat penting karena dalam agama yang hadir ke hadapan kita, aspek sakral dan aspek profannya telah terkristalisasi dalam alur sejarah. Agar Islam itu kontekstual, pertama-tama perlu dipisahkan aspek sakral

⁹⁴ Raihan, “*Implementasi Pemikiran Dakwah Mohammad Natsir di Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Provinsi Aceh*”

dan aspek profannya. Aspek sakral itu adalah yang bersumber kepada skrip primer (dalam Islam adalah Alquran dan Hadits yang kuat) dan aspek profan yang merupakan hasil ijtihad ulama pada masa tertentu untuk merespon perkara tertentu dalam konteks ruang dan waktu tertentu dan budaya tertentu yang ikut menyatu dalam Islam⁹⁵.

Aspek sakral itu bersifat mutlak dan harus dipertahankan. Sementara aspek profannya harus difilter sedemikian rupa, dipakai bila masih kontekstual dan responsif terhadap konteks kekinian dengan tetap memosisikannya sebagai aspek profan dan mengeliminasi bila tidak kontekstual. Problem yang dihadapi Islam umumnya adalah kurangnya daya guna Islam yang disuguhkan karena aspek-aspek profannya tidak ditinjau kembali. Sementara aspek sakral tetap dipakai karena *nash* itu memang diperuntukkan bagi manusia bagi segala zaman. Yang dibutuhkan adalah cara pandang baru terhadap *nash*⁹⁶.

Aspek sakral dengan aspek profan tidak pernah sama. Yang sakral itu pendekatannya adalah iman. Sementara yang profan itu pendekatannya dengan akal. Yang sakral sifatnya tetap. Sementara yang profan sifatnya relatif. Agama menjadi tidak kontekstual dalam menjawab persoalan hidup manusia adalah karena aspek-aspek profan yang dibentuk oleh sejarah masa lalu disakralkan, tersatukan dalam aspek sakral. Maka

⁹⁵ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 2403.

⁹⁶ Muhammad Rikza Muqtada, "Utopia Khilāfah Islāmiyyah: Studi Tafsir Politik Mohammed Arkoun", *Jurnal Theologia* 28, No. 1 (September 14, 2017): 145, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1410>.

itu, yang profan itu harus selalu terbuka untuk diuji. Dia adalah produk temporer sehingga hanya bersifat temporer⁹⁷.

Hal sakral tidak boleh dilibatkan pada hal profan. Karena bila tidak, hal sakral harus diperlakukan seperti hal profan. Misalnya agama sebagai hal sakral tidak boleh dilibatkan dalam hal profan seperti politik. Politik itu sifatnya relatif, kondisional. Sementara agama itu bersifat tetap, sakral. Ini adalah esensi tauhid⁹⁸.

Bila agama dilibatkan dalam politik, maka agama harus siap diperlakukan untuk mencapai kepentingan kelompok dalam berbagai cara. Sementara agama tidak demikian. Agama itu tidak bermaksud untuk menyesuaikan diri dengan realitas. Tetapi realitas itu harus mengikuti hukum-hukumnya. Posisi agama dalam hal ini adalah meluruskan nilai-nilai manusia, bukan untuk dilibatkan dalam sistem. Agama memberi peluang sebesar-besarnya bagi manusia untuk menyesuaikan diri dengan realitas sosialnya⁹⁹.

Demikian juga dalam hal-hal profan lainnya, agama sebagai sesuatu yang sakral tidak boleh dilibatkan karena dia terdistorsi demi pencapaian tujuan yang profan itu. Islam adalah basis nilai dapat menjadi paradigma manusia. Tentunya pemahaman tentang agama itu sangat bergantung pada tiap-tiap individu. Tiap individu punya horizon masing-masing

⁹⁷ Ahmed Abdullah An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016).

⁹⁸ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 186.

⁹⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Sekularisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 76–78.

dalam memahami agama. Pemahaman yang berbeda-beda itu tidak dapat dipaksakan dalam konsensus, khususnya konsensus tentang hal-hal profan karena dalam hal profan banyak aspek lain yang perlu dipertimbangkan. Untuk itu, urusan profan harus dikembalikan kepada pakarnya. Batas agama dalam hal ini adalah para penyerapan nilai oleh individunya. Bila agama dilibatkan dalam sistem-sistem profan, maka tensinya adalah emosi. Padahal urusan-urusan profan itu sangat membutuhkan data empiris tentang kondisi, lalu data-data empirik di situ dianalisa secara logis. Sebab itulah, Cak Nur sudah mengingatkan bahwa urusan profan itu pendekatannya berbeda dengan agama¹⁰⁰.

Pandangan demikian tidak dapat diterima kelompok Islamisme. Mereka tidak mampu membedakan antara aspek sakral dan aspek profan dalam agama yang hadir ke hadapan mereka. Mereka menolak sekularisasi dengan berbagai argumen, misalnya mengatakan sekularisasi dalam Islam itu tidak diperlukan karena itu adalah problem khusus milik agama Kristen yang tidak dapat mengharmoniskan sains dan politik dengan agama¹⁰¹. Padahal, semua agama itu perlu dikontekstualisasikan pada setiap zaman. Dan setiap sesuatu yang disebut sains, politik, dan sebagainya itu adalah urusan profan yang sifatnya tentatif.

¹⁰⁰ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 304.

¹⁰¹ Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*, 270.

Teori-teori sains terbuka untuk perubahan¹⁰². Terbuka untuk semua sanggahan, harus terbuka untuk diuji. Sehingga posisi sains tidak boleh seperti agama. Sains itu selalu berubah¹⁰³. Satu teori dengan mudah disanggang oleh teori yang lain. Bila tidak memisahkan agama dengan sains, maka agama dapat bernasib seperti sains itu. Demikian juga politik adalah strategi-strategi untuk memperoleh kekuasaan, strategi untuk mengalahkan yang lain. Sifatnya sangat situasional. Afiliasi dan oposisi tidak ada yang sakral. Sementara agama sebagai sesuatu yang sakral tidak boleh diperlakukan demikian. Agama memang memiliki panduan. Tetapi panduan dalam agama itu untuk diri saintis dan politikusnya. Dia bisa menerapkan anjuran agama dalam penelitian dan berpolitik, tetapi nilai-nilai dari agama itu adalah untuk perilaku dan sikap ilmuwan dan politikus, bukan untuk metodologi dan sistem.

Sekularisasi itu mutlak diperlukan bila ingin menyelamatkan agama dari urusan-urusan pragmatik. Kaum islamisis tidak dapat menerima itu. Argumentasi mereka menunjukkan hendak menafsirkan agama sebagai pemilik metodologi dan sistem. Padahal kedua hal tersebut sifatnya relatif, tidak mutlak, tergantung kesepakatan, tergantung aturan sains, dan politik. Agama tidak punya aturan teknis seperti itu. Agama hendak memperbaiki iman dan moral pribadi-pribadi, bukan

¹⁰² “Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science”, *Choice Reviews Online* 42, No. 11 (July 1, 2005): 42-6411-42-6411, <http://choicereviews.org/review/10.5860/CHOICE.42-6411>.

¹⁰³ *Ibid.*

untuk ikut campur urusan metodologi sains dan sistem politik. Metodologi sains dan sistem politik itu urusan aksidental manusia. Ranah profan. Pendekatannya adalah akal, bukan iman. Untuk menghasilkan penemuan sains yang solid, harus menguasai metodologi, teori, dan riset yang cermat. Untuk memenangkan pertarungan politik, harus mempelajari teori-teori sosial, sistem, dan mekanisme politik.

Syamsuddin Arif, salah seorang pengikut Al-Attas yang tentunya adalah penentang ide dan gagasan Cak Nur mengatakan bahwa sekularisme itu merupakan ide dan gagasan yang tidak akan bertahan. Gairah beragama masyarakat menjadi semakin meningkat. Menurutnya, manusia itu adalah makhluk yang menginginkan imbalan. Ini menjadi alasan sekularisme tidak diterima masyarakat¹⁰⁴. Dengan demikian dapat dikatakan, Arif mengira ketika manusia melakukan perkara profan tidak diberikan balasan oleh Tuhan. Padahal dalam paham sekular, walaupun seseorang melakukan urusan-urusan pada aspek profan, itu juga tetap dinilai dan diberikan *reward* oleh Allah. Karena kalau menganggap aspek profan itu di luar dari pembalasan Allah, maka walaupun melakukan keburukan dalam aspek profan berarti tidak diberikan sanksi. Ini mustahil. Malah cara pandang begini menafikan rahmat dan pengetahuan Tuhan¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, 124.

¹⁰⁵ Abdul Munir Mul Khan, "Filsafat Tarbiyah Berbasis Kecerdasan Makrifat," *Jurnal Pendidikan Islam* 2, No. 2 (January 1, 1970): 219, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1145>.

Dengan merujuk pada pernyataan Arif¹⁰⁶ tersebut maka tampak mereka tidak memahami makna sekular yang dimaksudkan Cak Nur. Pikiran mereka dalam mengkaji sekularisme sudah terbingkai oleh doktrin Al-Attas yang ketakutan dengan sekularisme. Arif juga mengatakan bahwa pembuktian empirik menunjukkan sekularisme tidak laku. Contohnya gerakan-gerakan islamisme seperti maraknya pemakaian jilbab, bank syariah, dan aksi bela Islam semakin marak. Padahal gerakan-gerakan tersebut muncul dari mereka yang belajar agamanya kurang tepat. Mereka adalah kelompok reaksioner. Mereka beragama dengan emosi. Mereka mudah terpancing oleh provokasi politik yang membawa simbol-simbol agama. Mereka tidak merasakan pembentukan diri dalam keilmuan dan pengamalan dengan sistem tertib, rigid, dan sistematis dalam belajar agama. Mereka adalah orang-orang yang, menurut istilah masyarakat “mengaji di sampul”.

Sesuai dengan istilah yang dialamatkan, gejala-gejala yang muncul dari mereka tidak dapat dihitung sebagai gejala Islam. Karena sikap-sikap mereka itu bersifat reaksioner. Bahkan ini dapat menunjukkan bahwa mereka yang antisekularisasi adalah yang tidak belajar Islam dengan baik.

Agama memang memiliki aturan-aturan dalam bersikap dan berperilaku. Tetapi sikap dan perilaku tersebut adalah untuk pribadi, bukan untuk disahkan sebagai undang-undang ruang publik dan bukan sebagai pedoman pembuatan aturan yang harus dipatuhi semua orang. Dasar-dasar perilaku

¹⁰⁶ Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, 124.

manusia itu nilainya hampir sama pada semua agama¹⁰⁷. Karena memang sebenarnya semua agama yang ada tersebut berasal dari rasul-rasul yang diutus oleh Tuhan yang satu.

Adian Husaini dengan tegas mengatakan bahwa Islam tidak menerima pluralisme agama karena kesyirikan itu tidak sama dengan keimanan. Keterbukaan Vatikan untuk menerima adanya kebenaran dalam agama lain juga sebenarnya adalah bagian dari usaha mereka untuk “menyelamatkan” umat-umat beragama lain ke dalam Kristen¹⁰⁸.

Perbedaan-perbedaan yang muncul dan menjadi mencolok dalam agama-agama adalah perilaku pemegang otoritasnya. Pada intinya, agama itu sama. Sementara yang membedakannya adalah perangkat-perangkat simbol, cover, warnanya saja. Perbedaan itu adalah pada tata cara beribadah yang alih-alih adalah aturan para rasulnya, bahkan itu merupakan rumusan pemangku otoritas agama yang dihegemoni secara politik pada masa waktu tertentu dalam sejarah. Dari alasan-alasan inilah pluralisme agama muncul¹⁰⁹.

Pluralisme agama bukan mengatakan setiap agama itu sama. Karena semua orang tahu bahwa ritual-ritual, konsep-

¹⁰⁷ International Law Making, “Summary for Policymakers,” in *Climate Change 2013 - The Physical Science Basis*, ed. Intergovernmental Panel on Climate Change (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1–30, https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9781107415324A009/type/book_part.

¹⁰⁸ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 105.

¹⁰⁹ Ma'mur, “Hegemoni dan Counter Hegemony Otoritas Tradisional Studi Pemikiran Gender Ulama NU di Kecamatan Trangkil Pati”.

konsep dan konstruksi lainnya dari agama-agama itu memang berbeda-beda. Bahkan dalam satu agama pun, kodifikasi hukum dan teologinya berbeda-beda. Pluralisme agama ingin menegaskan bahwa inti, esensi, dasar nilai dari semua agama itu sama¹¹⁰. Perbedaan-perbedaan dalam agama itu muncul dalam konstruksi otoritas yang dikodifikasi dan disahkan oleh rezim tertentu pengesahan ini benar-benar bersifat politis. Dalam konstruksinya dalam sejarah agama yang pada masa itu menerapkan monarki absolut, pertimbangan utama pilihan modifikasi adalah yang paling mendukung kelanggengan rezim¹¹¹.

Sebenarnya problem sekularisasi sains dan politik itu adalah milik semua agama. Pandangan yang mengatakan Islam punya problem yang berbeda dengan Kristen secara historis menganggap Kristen tidak punya konsep penyesuaian diri dengan sains dan politik, sementara Islam dapat disesuaikan dengan politik dan sains¹¹². Padahal, masalah yang akan dihadapi semua agama itu sama bila tidak membuat pemisahan agama dengan sains, politik dan aspek-aspek profan lainnya yaitu terjadinya sakralisasi urusan pragmatik dan menyebabkan pula desakralisasi agama. Tanpa sekularisasi, agama terjebak, tereduksi dalam kepentingan-kepentingan aksidental.

¹¹⁰ Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme*, 178.

¹¹¹ Ismail Fahmi Arrauf Nasution, "Buku Panduan Pengkafiran: Evaluasi Kritis Tibyān Fī Ma'rifat Al-Adyān Karya Nūr Al-Dīn Al-Ranīrī," *Jurnal Theologia* 29, No. 1 (September 2, 2018): 59, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/2313>.

¹¹² Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam-Liberal: Dialog Interaktif Dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal*, 121.

Akibatnya, terjadi irrelevansi agama dalam menyelesaikan problem mutakhir¹¹³.

Sebenarnya mereka yang telah belajar agama dengan cara yang tertib melaksanakan sistem sekularisasi meskipun tidak melabelinya dengan istilah ‘sekular’. Tidak ada yang meragukan pemahaman agama Cak Nur dan Abu Tumin. Tetapi agamawan tradisional seperti Abu Tumin tentunya tidak menyukai ‘sekular’ sebagai istilah dan akan menolak sikapnya dalam memposisikan agama dan politik disebut sikap seorang sekularis. Tetapi Tumin berpandangan agama dan politik punya posisi yang berbeda¹¹⁴. Agama itu sakral dan politik itu profan.

Bagi Cak Nur, seorang muslim harus benar-benar memiliki kedirian yang sesuai dengan doktrin mendasar dalam Islam khususnya keimanan dan akhlak. Selanjutnya seorang muslim harus punya keahlian tertentu yang dapat disumbangkan kepada masyarakat luas yang berdaya guna di ruang publik. Sumbangan karya dan jasa pada ruang publik itu tidak boleh dikaitkan dengan simbol-simbol agama karena itu merupakan ranah objektif. Bila identitas agama dilabeli dalam kontribusi pada ruang publik, maka bila terdapat kekeliruan dalam

¹¹³ Qaramaliki, *Islam dan Sekularisme: Agama dan Politik di Antara Pengalaman Religius dan Falsafah Kenabian*; Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 12.

¹¹⁴ Fajri Bugak, “Abu Tumin: Ulama Tidak Tepat Mencalonkan Diri Menjadi Bupati”, *Juang News*, last modified 2016, <http://www.juangnews.com/abu-tumin-ulama-tidak-tepat-mencalonkan-diri-menjadi-bupati/>.

pelaksanaannya akan mendegradasikan agama¹¹⁵. Sebab itu, Abu Tumin misalnya tidak ingin seorang ulama menduduki jabatan ruang publik seperti menjadi bupati karena simbol agama telah melekat pada ulama itu. Bila dia melakukan kesalahan dalam aktivitas profan, maka agama sebagai aspek sakral menjadi buruk citranya¹¹⁶.

Sebab itulah mereka yang berasal dari sistem pendidikan Islam tradisional yang belajar agama dengan sistematis lebih mudah menjadi seorang sekularis daripada mereka yang belajar agama dalam sistem modern. Mereka yang belajar agama dalam sistem modern cenderung ingin menyeret agama ke ruang publik. Besar kemungkinan karena mereka tidak belajar agama secara detail dan mendalam.

Sehingga dapat disimpulkan, munculnya gerakan Islam modern itu adalah usaha transformasi nilai dan simbol Islam ke dalam ruang publik. Akibatnya, agenda-agenda ruang publik menjadi terhambat karena Islam kurang berdaya guna akibat dipahami melalui kodifikasinya dalam sejarah yang mencampurkan aspek sakral dengan aspek profan sebagai solusi atas problem masa lalu¹¹⁷.

Tantangan keras dari pengikut Al-Attas, khususnya dan para penentang Cak Nur umumnya terhadap gagasan sekularisme, pluralisme, dan liberalisme adalah persoalan pemahaman. Islamis menolak sekularisme karena menganggap

¹¹⁵ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 1023.

¹¹⁶ Miswari, "Abu Tumin Berpandangan 'Sekuler'."

¹¹⁷ Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi*, 10.

sekularisme itu adalah paham yang menganggap urusan profan itu tidak penting dalam Islam¹¹⁸. Padahal maksud sekularisme adalah pendekatannya yang harus dibedakan dengan urusan sakral. Islamis menolak pluralisme karena mengira itu adalah anggapan yang meyakini menyembah tiga Tuhan itu sama dengan sembilan puluh sembilan nama Tuhan. Padahal maksud pluralisme adalah ingin menyadarkan bahwa dari segala perbedaan dalam konstruksi agama itu landasannya adalah kesamaan seperti percaya kepada Tuhan, adanya hari pembalasan dan agama memerintahkan kebaikan dan melarang perbuatan buruk. Islamis menentang liberalisme karena khawatir semua paham yang di luar islamisme itu dapat mempengaruhi ummat Islam. Padahal maksud liberalisme adalah membebaskan agama dari doktrin ortodoks, paradoks dan sakralisasi perkara profan sehingga agama dapat berdaya guna untuk menyelesaikan problem kontemporer khususnya krisis spiritualitas dan krisis intelektualitas¹¹⁹.

Pendidikan yang baik adalah pendidikan yang mampu menyadarkan manusia tentang pentingnya melihat agama sebagai sesuatu yang sakral dan memosisikannya pada tempat yang sakral yaitu di dalam hati dan membiarkan nilai-nilai mulia darinya membentuk kepribadian dan menyadari bahwa urusan-urusan profan itu harus didekati dengan akal, dengan ilmu dan memosisikannya sesuai dengan kaidah objektif pada ruang publik. Pendidikan yang baik adalah

¹¹⁸ Wawancara Hasanuddin Yusuf Adan, Banda Aceh, 4 Agustus 2018.

¹¹⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 78.

pendidikan yang mampu membentuk kesadaran bahwa pada prinsip-prinsip mendasarnya agama itu memiliki landasan yang sama yaitu beriman kepada Tuhan, mempercayai adanya rasul utusan Tuhan, adanya hari pembalasan seluruh perbuatan di dunia dan menganjurkan untuk melakukan kebaikan dan melarang perbuatan-perbuatan buruk. Demikian itu adalah prinsip pendidikan dalam spirit Cak Nur¹²⁰.

¹²⁰ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 1168, 4695.

BAB VI

MAZHAB INTEGRASI KEILMUAN

A. Integrasi Ilmu UIN Jakarta

Sekularisme adalah dalil umum yang diajukan para pemikir integrasi keilmuan seperti UIN Yogyakarta, UIN Jakarta, objektivikasi ilmu Kuntowijoyo dan Islamisasi Ilmu Al-Attas. Sebenarnya persoalan kita sangat sederhana yakni bagaimana menemukan pola integrasi keilmuan yang paling efektif yang diorientasikan untuk menghasilkan sebuah pola pendidikan dan pengajaran yang paling efektif dalam pembelajaran agama. Tetapi konsep-konsep integrasi keilmuan terlalu didramatisir, khususnya oleh konseptor yang dituntut menemukan format ideal menyatukan sains dan *islamic studies* dalam rangka transisi IAIN ke UIN¹.

Sains yang berlaku sekarang ini dianggap keliru karena hanya mengandalkan indera dalam proses menemukan kebenaran padanya. Positivisme dianggap sebagai sumber kesesatan metode sains². Tetapi tidak jelas juga bagaimana bila konsep-konsep yang dikonstruksi dari batas pemahaman atas teks agama dilibatkan dalam proses saintifik. Misalnya, ayat atau hadits mana yang dapat diandalkan untuk mengukur

¹ Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*.

² Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2012).

jarak antara matahari dan bumi. Atau ayat apa yang dapat digunakan untuk menemukan DNA. Akhirnya yang dapat dilakukan adalah memperbarui penafsiran atas ayat suci agar sesuai dengan teori sains³. Bila nanti sebuah teori sains terbantahkan dan dilahirkan teori lain, maka penafsiran ayat suci diperbaharui lagi. Demikian seterusnya sehingga Youfal Noah Harari dalam *21 Lessons for the 21st Century* mengatakan, ayat suci itu bertahan bukan karena dia mampu memberi jawaban terhadap problem-problem teknis kehidupan tetapi karena penafsirannya selalu diperbaharui⁴. Karena memang ayat suci itu bahasannya sangat abstrak sehingga dapat ditafsirkan secara berbeda terus-menerus⁵.

Meskipun mengecam positivisme, tetap saja semua orang harus mengutamakan persepsi indra dalam urusan pengujian sains empirik. Kalau seseorang punya iman yang kuat, tetapi tidak menguasai sains, maka semuanya akan dijawab dalam satu kalimat: *wallahu a'lam*. Tetapi apabila seseorang ahli dalam menganalisa sains tetapi kurang imannya, dia tetap diandalkan untuk urusan tersebut. Sebab itulah sains harus selalu diposisikan sebagai sebuah *skill*, tidak lebih dari itu. Tidak ada yang namanya beriman kepada sains.

³ Allamah Sayid Muhammad Husain Thabattaba'i, *Tafsir Al-Mizan Vol. I* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 25–27.

⁴ Suzie Handajani, "21 Lessons for the 21st Century," *Jurnal Humaniora* 30, no. 3 (October 3, 2018): 342, <https://jurnal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/39310>.

⁵ Imam Mustofa, "Terorisme: Antara Aksi dan Reaksi (Gerakan Islam Radikal Sebagai Respon Terhadap Imperealisme Modern)," *Religia* (2017).

Benar bahwa banyak pengetahuan yang bisa didapatkan melalui akal. Tetapi wilayah sains adalah wilayah yang harus mengutamakan pengamatan indrawi. Sehingga dalam hal ini perbedaan mana yang lebih fundamental, akal atau indra tidak perlu diperdebatkan, apalagi dianggap sebagai dikotomi ilmu. Masing-masing sarana pengetahuan antara indra, akal imajinasi, intuisi dikedepankan tergantung subjeknya. Sains mengedepankan indra, logika dan filsafat mengutamakan akal, sastra mengutamakan imajinasi dan *'irfan* mengutamakan intuisi⁶.

Kampus UIN ingin mewujudkan saintis yang beriman. Tetapi sayangnya pola pembelajaran PTKI tidak memiliki peluang besar untuk membuat seseorang menjadi beriman. Pelajaran-pelajaran akidah, syariat, dan akhlak yang dimasukkan ke dalam kurikulum mereka, sebagaimana pola pembelajaran lainnya di PTKI, hanya dalam bentuk konseptual. Dan sebenarnya, konsep-konsep itu dengan mudah dapat diketahui dengan membaca. Pola pembelajaran PTKI memang mengkondisikan mahasiswa untuk membaca. Misalnya dengan budaya presentasi makalah yang menuntut banyak mencantumkan referensi.

Tetapi sayangnya, hanya untuk termotivasi membaca, terlalu mahal biaya, tenaga dan waktu yang harus dikeluarkan untuk kuliah. Sehingga dapat dikatakan pendidikan formal di Indonesia, khususnya semua lembaga yang tunduk di bawah

⁶ Ismail Fahmi Arrauf, "Mencerna Akar Filsafat Dalam Islam," *Ulumuna* 17, No. 1 (November 8, 2017): 1–18, <http://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/236>.

Diktis kualitasnya masih sangat rendah. Persoalan lemahnya daya saing PTKI dengan sangat cermat telah dilihat oleh Azra sehingga dia menampung berbagai cara untuk mengatasinya⁷.

Paradigma ilmu integralistik sebagai paradigma pendidikan UIN Jakarta melihat semua bidang ilmu itu berasal dari satu sumber yakni Tuhan. Tujuannya bukan meleburkan semua disiplin keilmuan tetapi untuk menunjukkan bahwa antardisiplin ilmu itu berasal dari Tuhan⁸. Tetapi pernyataan ini harus didekonstruksi mengingat banyak teori keilmuan yang tidak sesuai dengan fitrah jiwa manusia. Banyak dari teori ilmu pengetahuan malah tidak sesuai dengan jiwa manusia⁹. Alasan utamanya adalah karena teori-teori itu tidak sesuai dengan kebenaran.

“Integrasi ilmu menempatkan agama sebagai sumber dan pada saat yang sama dapat melihat filsafat dapat bersumber dari agama, dan atau berdampingan dengannya”¹⁰. Pernyataan “filsafat bersumber pada agama” sebenarnya memiliki masalah besar, karena filosof Islam sendiri seperti Al-Farabi, sebagaimana disebutkan Osman Bakar, bahkan mengatakan agama adalah tiruan dari filsafat¹¹.

⁷ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Millenium III*, II. (Jakarta: Kencana, 2014), xxv–xvi.

⁸ Kusmana, “*Integr. Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Univ. Ris.*,” 51.

⁹ Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, 2.

¹⁰ Kusmana, “*Integr. Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Univ. Ris.*,” 54.

¹¹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu* (Bandung: Mizan, 1993), 94–95.

Sesuatu yang kita sebut sebagai agama sebenarnya adalah konseptualisasi atas teks dan sumber lainnya yang kita anggap suci. Sehingga menundukkan filsafat di bawah agama akan menimbulkan masalah besar, kecuali kita konsisten meneruskan tradisi belajar filsafat hanya membaca gagasan-gagasan filsuf besar melalui buku yang ditulis komentator tanpa menaruh harapan untuk memberikan bekal epistemologis kepada mahasiswa untuk menjadi filsuf atau setidaknya memiliki bekal logika dan metodologi untuk menganalisa. Tetapi walaupun rencana ini ada, PTKI akan sangat kesulitan karena tidak memiliki sumber daya pengajar untuk itu. Dalam hal ini, tetap saja yang lebih diperlukan adalah paradigma. Kalau paradigmanya ada, maka banyak jalan yang akan terbuka.

Persoalannya adalah, UIN Jakarta yang menekankan kemampuan pemetaan dan analisa pemikiran serta realitas aktual dunia Islam belum maksimal dalam memberikan kemampuan metodologis bagi mahasiswanya. Pembelajaran-pembelajaran yang dilakukan cenderung bersifat tematik, sangat umum. UIN Jakarta lebih menekankan penguasaan isu dan peta holistik daripada penguasaan konsep secara rigid.

Ambisi besar yang diusung dalam upaya integralisasi ilmu UIN Jakarta adalah mengkaji secara kritis ilmu-ilmu yang dianggap sekular, baik itu ilmu eksak maupun ilmu sosial. Persoalannya adalah, ternyata ilmu-ilmu agama itu sendiri adalah sama-sama produksi intelektual sebagaimana sains juga. Pada ranah praktiknya, yang terjadi adalah kritik-kritik ahli ilmu-ilmu agama terhadap ilmu sains dan ilmu

ilmu sosial. Dan yang beberapa kali dialami adalah ahli-ahli ilmu-ilmu agama itu kurang dapat bersaing dengan dan sosiolog karena kurang akurat dalam memahami sains dan ilmu humaniora.

Dalam praktiknya di UIN, ini menjadi sangat berbahaya karena akan terjadi diskriminasi terhadap fakultas-fakultas yang menaungi sains dan ilmu humaniora. Identitas UIN sebagai PTKI berpeluang menghegemoni dan mengintervensi metodologi ilmu-ilmu sains dan humaniora.

Basis ontologis integrasi keilmuan UIN Jakarta adalah melihat keberagaman itu adalah derivasi dari satu kesatuan¹². Pandangan ini dapat dilacak pada gagasan yang dirumuskan oleh Mulyadhi Kartanegara. Dia merumuskan konsep integrasi ilmu dengan merujuk pada gagasan Gradasi (*tasykik*) wujud yang dirumuskan Mulla Sadra¹³. Gagasan ini adalah sebuah formulasi filsafat yang canggih hasil sintesa dari berbagai aliran pemikiran Islam seperti teologi, tasawuf, filsafat peripatetik, dan filsafat iluminasionisme. Filsafat Mulla Sadra perlu dieksplorasi secara mendalam karena juga dipelajari secara serius dan bahkan menjadi inti pembelajaran di STFI Sadra yang juga berakar pada spirit Cak Nur.

Mulla Sadra lahir di Shiraj, Persia pada 1571 atau 1572. Nama aslinya adalah Muhammad bin Ibrahim. Pada waktu kecil dia belajar agama, hadits, bahasa Arab. Lalu hijrah ke

¹² Kusmana, “*Integr. Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Univ. Ris.*,” 75.

¹³ Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, 48.

Isfahan untuk memperdalam ilmu. Di sana dia bertemu guru Baha al-Din al-Amili, Mir Damad dan Mir Abb al-Qashim Findiriski. Setelah mendalami ilmu-ilmu filsafat, kalam dan agama-agama di Isfahan, Mulla Sadra hijrah ke Kahak untuk melatih rohani selama lima belas tahun hingga mengaku telah memperoleh penyingkapan spiritual. Setelah menyendiri itu, dia dituduh sesat oleh para teolog dan ahli fikih. Menurutnya para teolog itu tergelincir dari pemahaman pemikiran yang benar (mantik) dan terganggu jiwanya. Selanjutnya Mulla Sadra kembali ke kota kelahirannya dan memimpin sebuah madrasah. Pada masa itu dia menulis magnum opusnya *al-Hikmah al-Muta'alliyah fi Al-Asyfar 'Aqliyah al-Arba'aah*. Dia tinggal di kota kelahirannya selama tiga puluh tahun dan meninggal di Basrah pada perjalanan pulang dari ibadah hajinya ketujuh kali dengan berjalan kaki. Ahmad dan Muhammad adalah anak Mulla Sadra yang nantinya meneruskan ajaran ayahnya berserta 'Abd al-Razaq Lahiji yang merupakan menantunya.

Mir Damad adalah salah satu guru terpenting Mulla Sadra. Dia menguasai peripatetik, iluminasionisme, dan tasawuf falsafi Mulla Sadra. Dia mencoba mensintesakan tiga ajaran tersebut meski nantinya muridnya, Mulla Sadra yang berhasil melakukannya. Mir Damad juga seorang seniman yang mengarang puisi bagus. Guru Mulla Sadra lainnya, Mir Findiriski menguasai peripatetik dan agama-agama di luar Islam, khususnya Hindu. Guru lainnya Baha al-Din al-Amili berasal dari Lebabon tetapi kelak menjadi sastrawan Persia.

Semua karya Mulla Sadra ditulis dalam bahasa Arab. Jumlahnya sekitar empat puluh judul. Di antara karya penting Mulla Sadra adalah *al-Hikmah al-Muta'alliyah* yang biasanya disingkat Asyfar. Al-Mazhamir Al-Ilahiyah berbicara tentang ketuhanan dan hari kiamat. *Al-Mabda' wa al-Ma'aad* mengulas metafisika, kosmologi, dan eskatologi. Kitab *Al-Masya'ih* membahas tentang wujud. *Al-Syawahid al-Rububiyah fi Manhaj al-Sulukiyah* membahas tentang 'irfan. *Al-Hikmah al-'Arsiyah* tentang perjalanan manusia setelah kematian. Mulla Sadra juga menulis empat judul tentang tafsir. Dia juga menulis beberapa judul tentang komentarnya atas pemikiran Ibn Sina dan Syihab al-Din Suhrawardi.

Respon utama Mulla Sadra adalah atas teologi (kalam), peripatetik, iluminasionis (*isyraqiyah* dan 'irfan (gnosis). Tokoh-tokoh kalam adalah Abu Hasan al-Asy'ari, al-Baqilani, al-Juwaini, al-Ghazali, al-Iji, Al-Razi, Kulayni, Qumi, al-Thusi, al-Hilli. Sintesa aliran Sunni di tangan Fakhruddin Al-Razi dan sintesa aliran Syi'ah di tangan Nashruddin Thusi dengan karya Tajrid al-Kalam. Peripatetik Islam atau *masya'iyah* yang diwakili Ibn Sina diserang secara keras oleh Al-Ghazali. Tetapi dibela oleh Ibn Rusyd dalam *Tahafut at-Tahafut* dan *al-Thusi* dalam Syarah *Al-Isyarat al-Tanbihat* sehingga membuat pembelajaran peripatetik kembali bersemangat di Persia hingga lahir Mazhab Isfahan dengan tokoh seperti Sayyid Syarif Jurjani dan Mir Damad. Isyraqiyah atau iluminasionisme Islam didirikan oleh Suhrawardi dalam karya utamanya *Hikmah al-Isyraq*. Tokoh terbesar 'irfan

adalah Ibn ‘arabi, Jala al-Din Rumin Sadr al-Din Qunaqi, al-Jili, Qasyani dan Jami’.

Tokoh penting yang dipengaruhi Mulla Sadra adalah Mulla Hadi Sabzawari, Mulla Ali Nuri, Mulla Ali Mudarris Zunuzi, Muhammad Hidaji. Di Barat ajaran Mulla Sadra diperkenalkan oleh Henry Corbin, Max Horten. Di India ajaran Mulla Sadra dibawa oleh Muhammad Salih Kassani. Di Indonesia pemikiran filsafat pasca-Al-Ghazali baru diperkenalkan penerbit Mizan dan Penerbit Pustaka di Bandung dengan mengulas pemikiran-pemikiran intelektual Persia seperti Mutahhari, Thabattaba’i dan Ali Syariati.

Melalui respon Nurcholish Madjid yang dididik oleh Fazlur Rahman, melihat urgensi pengembangan pemikiran filsafat di Indonesia. Dalam artikel “Pemikiran Filsafat Islam di Dunia Modern: Problem berbenturan antara Warisan Islam dan Perkembangan Zaman” dalam *Jurnal Al-Hikmah* no 6 Juli-Oktober 1992 h. 70, Cak Nur mengatakan bahwa problem dihadapi masyarakat adalah keengganan mengakses literatur pemikiran Persia. Padahal di sana, pasca-Al-Ghazali, pemikiran filsafat menjadi semakin maju¹⁴. Semangat ini tentunya yang membuat Cak Nur bekerja sama dengan ICAS melalui Paramadina untuk membuka program yang mengkhususkan diri pada pembelajaran filsafat Islam, khususnya filsafat Mulla Sadra secara sistematis di lembaga yang kini menjadi STFI Sadra.

¹⁴ Nurcholish Madjid, “Pemikiran Filsafat Islam di Dunia Modern: Problem Perbenturan antara Warisan Islam dan Perkembangan Zaman,” *Jurnal Al-Hikmah* 6 Juli-Okt (1992): 70.

Filsafat Mulla Sadra berangkat dari pemahaman dalam membedakan konsep dan realitas wujud. Dalam ajaran Mulla Sadra, wujud itu sederhana dan meliputi segala sesuatu. Wujud itu mengisi keseluruhan realitas tetapi setiap entitasnya bukan wujud. Mulla Sadra menerima prinsip pembagian wujud Ibn Sina. Tidak ada pembahasan wujud melebihi *Wajib Wujud li nafsih, wajib wujud li ghayrihi, mumkin wujud dan mumtani wujud*¹⁵.

Gradasi wujud yang dibuat Mulla Sadra diinspirasi dari iluminasi cahaya Suhrawardi. Mulla Sadra mengganti esensi cahaya sebagai yang prinsipil dengan eksistensi (wujud) sebagai yang prinsipil. Tetapi gagasan ontologi Mulla Sadra sangat dekat dengan *Wahdatul Wujud* ibn ‘Arabi. Karena *wahdatul wujud* itu adalah ajaran ‘*irfan*, sementara Mulla Sadra sedang membangun filsafat, maka dia tidak dapat menerima *wahdatul wujud* kecuali *basith haqiqah kulli asya dan tasykik al-wujud*¹⁶.

Tasykik al-wujud diinspirasi dari sistem manifestasi cahaya Suhrawardi. Mulla Sadra mengganti prinsipalitas (*ashal*) *mahiyah* menjadi prinsipalitas *wujud*. Lalu menyatakan bahwa *wujud* itu satu dan bergradasi. Dalam sistem gradasi, kemajemukan itu nyata sekaligus ketunggalan itu nyata. Inilah yang disebut ambiguitas sistem *tasykik*. Dalam sistem ini, ketunggalan mengalir dalam keberagaman dan

¹⁵ Miswari, *Filsafat Terakhir* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2016), 129.

¹⁶ Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2018), 94.

keberagaman kembali kepada ketunggalan. Perbedaan terletak pada kesamaan dan kesamaan terletak pada perbedaannya. Perbedaannya adalah pada *wujud* dan persamaannya adalah pada *wujud*¹⁷.

Mulla Sadra membagi ilmu berdasarkan empat tinjauan. Pertama adalah fisika, kedua adalah metafisika yang mencakup ontologi (kenabian dan eskatologi), logika, dan matematika. Pembagian ini mirip seperti yang dilakukan Ibn Sina, kecuali Mulla Sadra menempatkan kajian jiwa dalam metafisika dan Ibn Sina mengkajinya pada bagian khusus. Ditinjau dari segi sumbernya, Mulla Sadra membagi ilmu ke dalam ilmu *aqliyyah* dan ilmu *syar'iyah*. Ilmu *aqliyah* adalah ilmu yang berdasarkan penemuan manusia sementara ilmu *syar'iyah* adalah ilmu yang diperoleh melalui wahyu. Dalam pandangan Cak Nur, ilmu *syar'iyah* itu sifatnya profan dan ilmu *aqliyah* itu sifatnya profan. Skema ini mirip dengan semangat sekularisasi Cak Nur yang membagi kajian agama sebagai bagian sakral dan kajian keilmuan sebagai bagian profan¹⁸.

Ada juga ilmu dibagi menjadi ilmu yang kekal dan tidak kekal. Ilmu tidak kekal seperti ilmu terkait kebahasaan seperti ilmu musik, *ma'ani*, *bayan*, *badi'*, logika. Ilmu tidak kekal lainnya seperti ilmu pertukangan, pertanian, bangunan, tulis-menulis, politik. Ada pula ilmu tentang definisi dan argumentasi, ilmu tentang ukuran dan bilangan, kimia,

¹⁷ *Ibid.*, 70.

¹⁸ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 4169.

astronomi, biologi dan kedokteran. Sementara ilmu kekal terkait tentang rukun iman, *musyahadah*¹⁹.

Menurut Mulla Sadra, ditinjau dari cara memperolehnya, ilmu terbagi menjadi *hudhuri* dan *hushuli*. Ilmu *hudhuri* adalah ilmu yang diperoleh melalui penyingkapan langsung, tanpa perantara, seketika seperti kilatan cahaya. Sementara ilmu *hushuli* adalah ilmu yang diperoleh melalui proses inteleksi, pengindraan, penalaran. Ilmu *hushuli* terbagi menjadi *tasawur* dan *tasydiq*²⁰.

Mulla Sadra membagi ilmu *hushuli* kepada dua kelompok yakni *naqli* dan *aqli*. Ilmu *naqli* ini tentunya adalah Alquran. Ilmu *aqli* terbagi menjadi ilmu empiris dan ilmu rasional. Ilmu rasional terbagi menjadi akal sehat (*common sense*, *luh al-nafs*), imajinasi, *wahm* (estimasi). Pernyataan banyak teori yang tidak sesuai dengan fitrah manusia maksudnya adalah banyaknya teori-teori yang dihasilkan tidak sesuai dengan *common sense*, *luh al-nafs*²¹.

Berbeda dengan ilmu *hushuli* yang diperoleh melalui indra dan inteleksi, ilmu *hudhuri* diperoleh melalui hati. Hanya hati yang selalu memiliki kecenderungan kepada kebaikan, jauh dari hawa nafsu, memperoleh *taufiq*. Dengan pengetahuan

¹⁹ Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*.

²⁰ Fadli, *Logika Praktis*.

²¹ Hasan Bakti Nasution, "Hikmah Muta'alliyah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra" (IAIN Jakarta, 2001).

hudhuri, manusia melihat dengan penglihatan *Haqq*. Inilah yang disebut *musyahadah*²².

Metode perolehan ilmu menuju *musyahadah* adalah pertama *thabi'ah*, bawaan. Kedua adalah *an-nafs* yaitu kecenderungan. Ketiga adalah akal yakni abstraksi mental baik itu material (*hayulani*), potensial (*isti'dadi*) dan aktual (*fa'al*). Keempat adalah ruh yaitu sesuatu yang halus dan suci. Kelima *sirr* yaitu kondisi fana. Keenam *khafi* yaitu fana dengan sifat dan perbuatan (*fana fi al-zat*). Ketujuh *khafa* yaitu bersatu dengan Ahadiyah yang merupakan puncak *ma'rifah*. Inilah tiga sumber ilmu yaitu *naqli, aqli dan zawqi*²³.

Filsafat Mulla Sadra menerima segala yang positif dan menolak bagian-bagian yang lemah dari kalam, filsafat dan *'irfan*. *Hikmah Muta'aliyah* adalah himpunan segala kebijakan yang dihasilkan para pemikir sebelumnya. Mulla Sadra membangun filsafatnya dengan sistem epistemologi yang sangat kokoh dengan visi spiritualitas tinggi²⁴.

Kesamaan *hikmah muta'aliyah* dengan peripatetik Ibn Sina adalah menerima wujud sebagai dasar, sebagai pengisi realitas dan perbedaannya adalah wujud dalam *hikmah muta'aliyah* itu tunggal pada realitas sementara dalam peripatetik *wujud* itu beragam sekalipun mendasar. Persamaan *hikmah muta'aliyah*

²² Fathul Mufid, "Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra," *Alqalam* 29, no. 2 (August 31, 2012): 215, <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/866>.

²³ Nasution, "Hikmah Muta'aliyah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra".

²⁴ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 160.

dengan *hikmah isyraq* adalah yang pertama menerima wujud sebagai yang mendasar sementara yang kedua menerima *mahiyah* sebagai yang mendasar. Persamaan keduanya adalah memiliki rumusan kemajemukan dalam realitas mendasarnya yakni Mulla Sadra dengan *tasykik* wujud dan Suhrawadi dengan iluminasi cahaya. Sementara kesamaan pemikiran Mulla Sadra dengan Ibn ‘Arabi adalah pada gerak substansi yang diinspirasi dari gerak cinta Ibn ‘Arabi. Perbedaannya adalah Ibn ‘Arabi melihat realitas itu satu dan selainnya adalah bayangan sementara Mulla Sadra melihat realitas itu satu dan bergradasi²⁵.

Ontologi yang solid, epistemologi yang rigid yang dirumuskan Mulla Sadra itulah yang menjadi inspirasi Mulyadhi Kartanegara dalam merumuskan konsep integrasi ilmu yang merupakan paradigma pembelajaran UIN Jakarta. Tetapi sayangnya, dalam pelaksanaannya, UIN Jakarta kurang apresiatif terhadap kajian klasik, khususnya untuk dijadikan fokus pembelajaran akademik.

B. Integrasi-Interkoneksi UIN Yogyakarta

Sebenarnya, diskursus integrasi ilmu yang dibangun oleh intelegensia muslim Indonesia pascareformasi adalah untuk menjawab kebutuhan praksis mereka yakni menghasilkan sebuah paradigma keilmuan yang dapat mengintegrasikan subjek keilmuan Islam dan subjek keilmuan umum. Tuntutannya juga sangat sederhana yakni munculnya basis

²⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujūd Ibn ‘Arabi dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), 71.

argumentasi kenapa kampus Islam mengajarkan pelajaran umum.

Dari masalah di atas, sebenarnya ilmu agama (Islam) dan ilmu umum tidak dapat dipersatukan kalau saja tidak ada sosok seperti Mukti Ali dan Harun Nasution yang telah menjadikan pembelajaran agama mirip dengan pembelajaran ilmu eksak²⁶. Kalau saja paradigma pembelajaran agama sistem klasik yang dipakai, maka belajar agama itu adalah belajar untuk perbuatan. Pada sistem belajar seperti ini, kurikulum, silabus, dan segala perangkat administratif lainnya tidak dibenarkan karena pembentukan manusia itu tidak bisa diukur dengan cara-cara empiris.

Namun belakangan ini, belajar agama di kampus hampir sama seperti belajar ilmu-ilmu lain. Belajar mengajar hanya transformasi pengetahuan. Pengetahuan-pengetahuan tentang agama hanya pengetahuan tentang konsep-konsep agama. Hal ini menjadi sama dengan pembelajaran ilmu lainnya. Dengan begini, standar pengetahuan menjadi dapat diukur. Biasanya melalui lisan, melalui kemampuan presentasi dan tulisan melalui esai di lembar jawaban. Konseptualisasi paradigma pendidikan agama menjadikannya mudah diintegrasikan dengan ilmu lainnya. Karena sama-sama ilmu konseptual, setidaknya integralnya pada kesamaan ini.

²⁶ Sa'adi Sa'adi, "A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia: An Epistemological Review," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (June 1, 2011): 151, <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/51>.

Untuk apa konsep-konsep pengetahuan itu dipelajari? Jawaban umum yang dapat muncul adalah supaya dapat mengatasi permasalahan hidup. Jawaban ini sesuai dengan penegasan Plato bahwa manusia melakukan segala usaha, termasuk belajar adalah untuk memperoleh kebahagiaan dalam hidup. Kebahagiaan itu diperoleh dengan tiadanya masalah dalam hidup²⁷. Masalah diselesaikan dengan pengetahuan. Sehingga jelaslah bahwa pengetahuan itu adalah bekal pengamalan. Tetapi bisakah mengamalkan agama dapat dilakukan melalui bekal penguasaan konsep sebagaimana bekal pengamalan ilmu lainnya?

Segala perbuatan, khususnya yang rutin dilakukan, harus dijiwai. Seorang pilot harus menjiwai pesawat yang dikendalikan, seorang atlet harus menjiwai permainannya. Demikian juga pengamalan agama harus dijiwai, harus menghadirkan hati di dalamnya. Dalam aliran Sunni, menghadirkan jiwa dalam shalat dipandu dengan baik oleh Imam Al-Ghazali²⁸.

Dalil integralisasi ilmu berangkat dari keyakinan bahwa agama dan ilmu pengetahuan adalah dua hal yang tidak bisa disatukan. Tidak jelas bagaimana alasan ini dibangun

²⁷ Plato, *Republik* (Yogyakarta: Narasi, 2015).

²⁸ Amal Fathullah Zarkasyi, "Ma'ālimu Al-Fikr Al-Islāmī Qabl Zuhūr Al-Ittijāh Al-Salafī Bi Indūnīsīyā", *Studia Islamika* 16, no. 3 (December 31, 2009), <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/476>; Muhammad Afif Anshori, "Kontestasi Tasawuf Sunnī Dan Tasawuf Falsafī Di Nusantara", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (September 17, 2015): 309, <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/11>.

dan apa maksudnya. Apakah menyatukan ilmu dan agama maksudnya harus menjadi salah satu di antara keduanya dan salah satu yang lain lenyap atau menjadi satu identitas baru, bukan ilmu, bukan agama. Yang jelas dalih dikotomi ilmu dan agama di antaranya adalah perseteruan antara gereja – Galileo Galilei dan gereja – Charles Darwin. Tetapi Amin Abdullah menyalahkan gereja sebagai lembaga agama, mengomentari hal yang bukan wilayah kemampuannya. “Pemimpin gereja membuat pernyataan yang berada di luar kompetensinya”²⁹.

Terdapat dua persoalan dari pernyataan Abdullah tersebut. Pertama dengan mengklaim bahwa sains itu bukan kompetensi pemuka agama adalah pola pikir dikotomis. Bagaimana orang berpola pikir dikotomis berusaha menyusun paradigma integratif-interkonektif? Kedua, sebenarnya kasus Galilei adalah gereja telah memfasilitasinya untuk membuktikan spekulasinya. Tetapi Galilei tidak mampu membuktikannya. Setelah itu, Galilei dikucilkan karena telah mengeluarkan pernyataan yang tidak dapat dibuktikan meskipun telah diberikan fasilitas. Lalu Galilei sendiri malah menghina gereja³⁰.

Terkait Darwin, memang sebenarnya teorinya itu hanya sebatas spekulasi. Tidak ada pembuktian yang dapat dilakukan Darwin secara ilmiah. Bahkan hingga hari ini, klaim teori evolusi telah dibuktikan galat secara ilmiah³¹. Sehingga

²⁹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integritif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 93.

³⁰ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 212.

³¹ Yuval Noah Harari, *Sapiens* (Jakarta: KPG, 2018).

dapat dikatakan, sebagian besar teori-teori sains yang berkembang dewasa ini dan telah menjadi keyakinan kukuh masyarakat secara global sebenarnya hanya sebatas teori yang tidak benar-benar teruji secara ilmiah. Renaissance adalah deklarasi spekulasi-spekulasi yang dikondisikan sedemikian rupa sehingga dianggap sebagai sesuatu yang ilmiah, sebagai sains. Efeknya, agama mendapatkan citra yang buruk karena tidak sesuai dengan sesuatu dengan spekulasi-spekulasi yang disebut sains itu.

Akibat dari melencengnya sains popular itu kepada pseudosains, maka sebagian sains yang dipopularkan di sekolah itu menjadi semakin tidak sinergi dengan kehidupan manusia. Sains, alih-alih menawarkan solusi, malah menjadi masalah dalam kehidupan manusia. Tidak semua sains itu pseudosains. Prinsip dasar matematika misalnya memang tepat. Tetapi teori-teori yang dikembangkan dalam beberapa disiplin eksak seperti kimia, biologi fisika, astronomi dan sebagainya merupakan asumsi-asumsi yang tidak dapat dibuktikan keabsahannya³².

Terdapat beberapa fondasi epistemologis yang menjadi landasan sains dewasa ini. Positivisme logis menetapkan verifikasi sebagai fondasi sains. Fondasi aliran ini sangat lemah karena induksi itu tidak bisa optimal. Popper menawarkan falsifikasi sebagai alternatif. Tetapi teori ini disanggah oleh Mario Bunge dengan alasan teori falsifikasi tidak sejalan dengan cara umum pembuktian saintifik yakni mereka mencari

³² Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi*, 153.

bukti positif dan teori tidak dapat dibuktikan secara empiris³³. Thomas Kuhn menetapkan progresivitas sebagai bagian prasyarat sains (selain akursi empirik, konsistensi, holistik, simplisitas). Pemikiran ini juga sulit diterima karena bila diasumsikan sains telah mapan, maka dia menjadi pseudosains. Lakatos tidak mempersoalkan ilmu itu sains atau pseudo (non) sains, baginya yang penting adalah ketepatan prosedur penelitian³⁴. Maka pandangan ini tidak dapat diperdebatkan dalam problem sains. Kriteria sains menurut Hansson adalah sejauh ia dapat diterima walau apa pun basis epistemologisnya. Pendapat ini juga patut dipertanyakan. Bagi Bunge, sains adalah metodologi saintifik sebenarnya³⁵. Sementara sains itu sendiri, untuk menjadi saintifik membutuhkan metodologi, metodologinya harus saintifik. Sebenarnya masalah dari pandangan Bunge ini tidak hanya pada sirkulasi atau daurnya, tetapi sains itu sendiri tak akan kunjung hadir sehingga, sains, jangankan untuk ditetapkan, kriterianya saja belum dapat ditetapkan.

Dari pandangan di atas dapat dilihat bagaimana perdebatan tentang kriteria sains menimbulkan banyak persoalan. Secara umum sains tidak memiliki fondasi yang kokoh dan sulit diterima. Akibatnya ia menjadi bertentangan dengan *common*

³³ Cipta Bakti Gama, "Fondasi Psikopatologi Islam: Suatu Pendekatan Psikofilosofis Terhadap Konsep Gangguan Jiwa dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur'an" (PTIQ Jakarta, 2018), 60.

³⁴ Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi*, 151.

³⁵ Gama, "Fondasi Psikopatologi Islam: Suatu Pendekatan Psikofilosofis Terhadap Konsep Gangguan Jiwa dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur'an", 61.

*sense, luh al-nafs*³⁶ dan tidak berdaya guna bagi kehidupan manusia sehari-hari. Akibatnya sains menjadi masalah baru, bukan dapat diandalkan untuk tawaran solusi bagi problem kehidupan manusia.

Amin Abdullah mengatakan, problem disintegrasi doktrin keagamaan, seperti dalam teologi dan fikih Islam, dengan disiplin yang sebenarnya sangat dekat dengannya seperti tasawuf falsafi dan filsafat Islam, adalah karena fikih dan kalam dikonstruksi dengan sistem logika Stois, bukan dengan sistem logika Aristotelian sebagaimana diikuti filosof muslim³⁷. Tetapi sebenarnya persoalannya tidak sesederhana itu. Persoalan mendasarnya adalah, sekalipun kalam dan fikih dikonstruksi melalui sistem logika dan epistemologi Aristotelian, tetap saja memunculkan paradoks. Karena kalam harus berfokus pada skriptual (ayat) karena fondasinya memang bayani. Burhan atau sistem logika yang digunakan hanya sebatas alat untuk merasionalisasi setiap ayat. Sehingga bila ditinjau secara burhani maka akan muncul inkonsistensi dalam menjelaskan ayat lainnya. Karena memang fondasinya adalah ayat yang menjadi aksioma. Estimasi capaian tertinggi sistem demikian adalah sebuah sistem teologi baru. Karena sistem demikianlah yang digunakan para teolog klasik dalam merumuskan kodifikasi kalam³⁸.

³⁶ Nasution, "Hikmah Muta'alliyah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra."

³⁷ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integritif-Interkonektif*, 14.

³⁸ Miswari, *Filsafat Langit dan Bumi*, 51.

Problem filosofis lainnya antara kalam dengan filsafat Islam adalah perbedaan prinsip ontologis. Filosof dan *'urafa* melihat wujud adalah univokal dan *mutakallimin* melihat wujud sebagai ekuivokal. Wujud bagi kalam adalah satu konsep yang dapat diterapkan pada berbagai lokus, satu kata banyak acuannya. Sementara bagi filosof, wujud itu hanya dapat diterapkan pada wujud terlepas ia itu wujud Tuhan atau wujud makhluk. Distingsi ini muncul dari prinsip pemahaman dan pemaknaan wujud. Bila wujud dilihat sebagai yang mendasar (*ashil*), maka aksidennya aksiden demikian sebaliknya. Karena filosof melihat wujud itu mendasar, mendasari segala sesuatu maka wujud itu dianggap univokal³⁹.

Antara skriptualitas dan rasionalitas sebenarnya memang berbeda dalam segala hal. Dari segi orientasi, rasionalitas ingin menyusun konsep-konsep epistemologis. Sementara skriptualitas ingin membentuk doktrin. Pendekatan masing-masingnya juga berbeda. Fondasi primer rasionalitas adalah akurasi logika dan epistemologi. Sementara fondasi primer skriptualitas adalah ayat yang dijadikan sebagai aksioma. Sebenarnya hal ini adalah kewajaran. Menjadi masalah ketika ditinjau dari sudut pandang akademik yang sifatnya memang analitis. Sudut pandang akademik modern memang harus mampu menganalisis. Konsekuensi analisis adalah parsialitas yang diberi nama *'dikotomis'*.

Akademisi PTKI ketika memperhadapkan pembelajaran Islam di pesantren dengan PTKI seharusnya terlebih dahulu

³⁹ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari* (Bandung: Pustaka, 2003), 9.

memperhatikan pendekatan dan tujuan masing-masing yang berbeda. Tujuan pembelajaran agama di pesantren adalah membentuk keyakinan sehingga pendekatannya adalah skriptualitas atau *bayani*. Sementara tujuan pembelajaran agama di PTKI adalah untuk konseptualitas dan diskursus sehingga pendekatannya adalah *burhani*.

Baik *burhani* maupun *bayani* dapat memiliki subjek yang sama. Pengkajian Islam misalnya. PTKI dan pesantren sama-sama menjadikan Islam, baik konsepnya seperti kodifikasi dan *nash* maupun empiris seperti problem keberagamaan. Karena orientasi studinya berbeda, maka masing-masing melakukan pendekatan yang berbeda⁴⁰. Pesantren ingin menjadikan studi teks sebagai alat untuk menambah keimanan dan bekal pengamalan. Studi empiris mereka untuk bekal dakwah. Sementara PTKI mengkaji teks sebagai bahan merumuskan teori yang biasanya diorientasikan untuk penyesuaian dengan realitas kekinian. Studi PTKI memang hanya sebatas muncul di jurnal, buku dan bahan orasi ilmiah.

Sebenarnya antara *bayani*, *burhani* dan *irfani* tidak dikotomis seperti yang dimaksudkan Abdullah⁴¹. Tiga hal tersebut hanya berbeda posisi bagi masing-masing aliran. Bila masing-masing aliran tidak membedakan posisi tiga hal tersebut, maka tidak ada yang namanya *irfan*, *kalam*, dan filsafat. Baik *irfan*, *kalam* dan filsafat sebenarnya menggunakan *bayani* (teks, *nash*), *burhani* (rasio) dan *'irfan* (intuisi mistis,

⁴⁰ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 184.

⁴¹ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 23–24.

hudhuri). Tetapi masing-masingnya memposisikan tiga hal tersebut secara berbeda.

Filsafat menjadikan rasio atau *burhan* sebagai alat utamanya. Sementara intuisi dan *nash* sebagai yang sekunder. *Irfan* menjadikan intuisi sebagai acuan utamanya, sementara *nash* dan *burhan* adalah sumber sekundernya. Dan kalam menjadikan *nash* sebagai acuan utama sementara *burhan* dan intuisi dijadikan sumber sekunder. Setiap yang dijadikan acuan primer dijadikan aksioma. Kalam menjadikan *nash* sebagai aksioma. Filsafat menjadikan akurasi-konsistensi logika sebagai aksioma dan *irfan* menjadikan intuisi atau *kasyaf hudhuri* sebagai aksiomanya. Dan memang setiap keilmuan itu harus memiliki basis aksiomatik sebagai landasannya. Itu merupakan prasyarat ilmu⁴². Bila tidak, maka itu adalah pseudosain atau sofistik⁴³.

Dengan alasan terjadinya dikotomi antara sains dan agama serta sekularisme yang dianggap bebas nilai ternyata sarat dengan agenda ekonomi dan politik Barat. Amin Abdullah menawarkan objektivikasi ilmu sebagai solusinya. Konsep ini diakui diinspirasi oleh gagasan Kuntowijoyo⁴⁴. Kuntowijoyo mengatakan, ilmu-ilmu yang berprinsip keislaman itu dapat diobjektifkan sehingga yang dari sebelumnya bersifat subjektif dan sarat dengan nilai menjadi sistem objektif dengan

⁴² Ismail Fahmi Arrauf Nasution, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2018), 9.

⁴³ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 339.

⁴⁴ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 101.

meninggalkan identitas dan nilainya menjadi satu disiplin keilmuan objektif. Objektivitas Islam adalah menjadikan doktrin nilai Islam menjadi sebuah konsep yang netral dan objektif. Islam menjadi sebuah identitas objektif⁴⁵.

Pola pikir Kuntowijoyo ini identik dengan sebagian pemikir modernis yang menginginkan negara menerapkan sistem Islam. Begitu adalah pemikiran politik Islam sebagian besar kelompok modernis. Tetapi pandangan Kuntowijoyo lebih bersifat nasionalis religius seperti M. Dawam Rahardjo yang menginginkan nilai Islam itu diterapkan menjadi sistem positif⁴⁶. Paradigma pemikiran seperti itu sebenarnya hanya sedikit berbeda dengan kelompok yang memelihara utopian Negara Islam. Mereka sama-sama menginginkan nilai Islam saja yang menjadi sistem positif.

Jaring laba-laba keilmuan yang dibuat Abdullah sebenarnya sama dengan sistem yang dianggap dikotomis antara irfan, kalam dan filsafat Islam⁴⁷. Sistem ini merujuk pada sistem keilmuan yang dibuat Imre Lakatos. Dalam inti terdapat Alquran dan Sunnah. Selanjutnya metodologi dan pendekatannya melahirkan kalam, falsafah, tasawuf, hadits, *tarikh* fiqh, tafsir, dan *lughah*. Lalu arkeologi,

⁴⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, 60, 71.

⁴⁶ M. Dawam Rahardjo, "Perceptions of Culture in the Islamic Movement: An Indonesian Perspective," *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 7, No. 2 (August 1992): SJ7-2D, http://bookshop.iseas.edu.sg/bookmarks/SJ7_2/004/index.html.

⁴⁷ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 107.

matematika-fisika, hermeunetik, philologi, biologi-kimia, etika, fenomenologi, psikologi, filsafat, sejarah, antropologi-sosiologi, dan arkeologi. Jaringan terluarnya adalah hukum internasional, pluralisme agama, sains-teknologi, ekonomi, HAM, *politic-civil society*, budaya (studi kebudayaan), isu gender, dan isu lingkungan.

Problem dikotomi ilmu yang terjadi di Barat adalah menempatkan ilmu ketuhanan dan kemakhlukan seperti teologi, psikologi, dan geologi secara horisontal. Dalam Islam, sebagaimana dijelaskan Osman Bakar ketika menganalisis sistem klasifikasi ilmu menurut Al-Farabi, mengatakan bahwa pengetahuan ketuhanan adalah pengetahuan yang paling urgen. Selanjutnya disusul ilmu tarikat dan ilmu syariat. Alasan ini muncul dari analogi yang diajarkan Nabi Muhammad bahwa Surat al-Iklash meskipun sangat pendek tetapi disamakan dengan sepertiga Alquran⁴⁸. Persoalannya apakah surat ini memiliki keutamaan seperti itu karena subjek pembahasannya adalah Tuhan, atau karena subjeknya, atau karena memang sepertiga Alquran itu memang subjeknya adalah Tuhan. Persoalan lainnya adalah, alasan ini bergantung pada keyakinan terhadap Alquran yang dijadikan aksioma. Sehingga perspektif pandangan ini adalah perspektif teologis. Dari pola penjelasannya memang Osman Bakar bercorak teologis.

Alquran dan Sunnah sebagai inti sebenarnya identik dengan pemikiran teologis daripada akademis. Alquran dan

⁴⁸ Bakar, *Hierarki Ilmu*, 62–63.

Sunnah ketika dijadikan landasan utama baru disusul dengan epistemologi dan metodologi adalah sistem yang dilakukan oleh para teolog⁴⁹. Padahal Alquran dan Sunnah itu apabila tidak dipahami melalui epistemologi dan metodologi yang baik maka tetap saja akan menghasilkan ilmu-ilmu yang valid.

Osman Bakar dalam menguraikan pemikiran epistemologi Al-Farabi menunjukkan bahwa wahyu itu adalah suatu pengetahuan yang sangat luar biasa dimiliki nabi⁵⁰. Wahyu itu diperoleh Nabi bersifat *hudhuri* tetapi melampaui penglihatan *'urafa*. Lalu Nabi menyampaikannya pada manusia dalam sistem *hushuli*, empiristik. Untuk itulah, skema Abdullah tentang keilmuan yang menjadikan Alquran dan Sunnah sebagai inti kurang tepat untuk sistem keilmuan karena ilmu itu bukan untuk Nabi tetapi untuk manusia biasa. Manusia biasa tidak akan mampu menjangkau inteleksi hingga alam wahyu. Manusia menerima wahyu dalam bentuk Alquran yang sudah masuk ke ranah ilmu *hushuli*. Oleh sebab itu, bagi manusia lebih penting adalah epistemologi dan metodologi karena itu menentukan pemahaman atas wahyu.

Dengan skema Abdullah, falsafah berada di lingkaran luar ketiga skema integratif-interkoneksi bersama tasawuf, hadits, tafsir, dan *lughah*. Hal ini perlu dipertanyakan karena seharusnya falsafat itu landasannya bukan pemahaman atau wahyu tetapi silogisme dan kaidah logika lainnya. Falsafat

⁴⁹ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 441.

⁵⁰ Bakar, *Hierarki Ilmu*, 1994–1995.

dalam skema Abdullah menjadikan doktrin Alquran sebagai landasannya. Maka ini bukan filsafat.

Dari skema ini, dengan falsafah itu sebagai representasinya, maka dapat diketahui bahwa sistem integratif-interkoneksi itu bukan dimaksudkan untuk menemukan sebuah paradigma keilmuan atau menginvestigasi filsafat pendidikan tetapi hanya bertujuan menemukan fondasi bagi perangkat teknis sistem belajar-mengajar bagi IAIN yang telah menjadi UIN. Dan dari sini dapat dilihat pendidikan di PTKI itu adalah untuk konseptualisasi bukan pengamalan.

Dari skema yang dibuat Abdullah, seperti filsafat berada pada lingkaran pertama, maka tentunya mahasiswa akan diarahkan menjadi konsumen karya-karya filsafat. Karena filsafat pada lingkaran ketiga itu adalah hasil konstruksi doktrin dan metodologi yang dianggap telah mapan. Skema jaring laba-laba itu juga menjadikan ilmu-ilmu umum seperti arkeologi, matematika-fisika, hermeunetik, philologi, biologi-kimia, etika, fenomenologi, psikologi, filsafat, sejarah, antropologi-sosiologi, dan arkeologi yang berada di lingkaran lebih luar menimbulkan asumsi bahwa ilmu itu menjadi tidak lebih penting di lingkungan UIN⁵¹. Karena asumsi lain misalnya ilmu-ilmu itu berada di lingkaran lebih luar karena bersyarat pada ilmu-ilmu di lingkaran ketiga, maka itu mustahil. Karena, misalnya, ilmu filsafat itu tidak bersyarat pada falsafah.

⁵¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 107.

Ilmu-ilmu yang berada di lingkaran terluar, yakni hukum internasional, pluralisme agama, sains-teknologi, ekonomi, HAM, *politic-civil society*, budaya (studi kebudayaan), isu gender dan isu lingkungan mudah saja dipahami kenapa berada di lingkaran terluar. Ilmu-ilmu itu bersifat relatif dan tentatif.

Memang Abdullah bertujuan mengkaji tentang Dirasah Islamiyah, *Islamic Studies*, yakni pengkajian konsep-konsep agama dan praktik beragama. Pengkajiannya lebih berorientasi gaya kaum orientalis, *outsider*. Sementara itu, kitab-kitab yang ditulis kaum muslim sendiri, *insider*, disebut *ulumuddin*. Antara dua model ini disebutkan sering mengalami saling mempengaruhi dan saling mengkritik⁵². Dan sebenarnya apa yang dimaksud *dirasat islamiyah* maupun *ulumuddin* keduanya adalah berada dalam pembelajaran Islam secara akademik sebagaimana dilakukan di PTKI. Bedanya yang satu penulisnya orang Islam, yang lainnya penulisnya orang Barat.

Memang benar terdapat beberapa karya yang ditulis orang Islam seperti Al-Bukhari, Al-Ghazali, Al-Baqilani, Ibn Rusyd dipelajari di pesantren tradisional maupun di PTKI. Tetapi PTKI mempelajarinya dengan pendekatan tekstual, metodologis, dan kritis. Sementara pesantren tradisional mempelajarinya dengan pendekatan aksiomatik dan sebagai bekal pengamalan.

⁵² M. Amin Abdullah, “Gelombang Orientalisme dan Studi Islam Kontemporer”, in 2006, ed. Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus AF (Bandung: Mizan, 2006), 119.

C. Islamisasi Ilmu dan *Ta'dib* Al-Attas

Di antara jaringan DDII yang dibangun pada Orde Baru, selain dengan gerakan-gerakan fundamentalis, organisasi tersebut juga membangun relasi dengan gerakan intelektual yang berbasis di Malaysia yang digerakkan oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Cendekiawan ini menulis tesis tentang Nuruddin Ar-Raniry dan disertasi tentang Hamzah Fansuri. Konsep pendidikan yang dibangun diberi nama *ta'dib*⁵³. Sistem ini menjadi paradigma dan sistem pendidikan di ISTAC Malaysia dan diadopsi oleh sebagian anggota DDII di Indonesia.

Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasyi, Adnin Armas, dan banyak murid dan pengikut Al-Attas lainnya menerapkan sistem *ta'dib* dalam lembaga kampus dan kelompok intelektual yang dibina. PII sebagai organisasi pelajar telah merumuskan sistem pendidikan yang diberi nama *Ta'dib*. Hal ini dapat dimaklumi karena setelah menolak pemberlakuan asas tunggal Pancasila, PII bergerak di bawah tanah dengan dukungan anggota DDII⁵⁴.

Al-Attas mengatakan, sistem *ta'dib* digali dari pernyataan Nabi Muhammad sendiri yang mengaku Allah mendidiknya sehingga beliau menjadi beradab. Istilah mendidik di sini adalah '*yu'addib*'. Sehingga konsep ini menjadi andalan Al-Attas dan para pengikutnya. *Ta'dib* adalah sistem yang

⁵³ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1988).

⁵⁴ Pulungan, "*Relasi Islam dan Negara: Studi Pemikiran Politik Islam Dalam Perspektif Al-Qur'an*".

tidak hanya mengutamakan konsep, tetapi juga pembentukan karakter⁵⁵.

Dalam sistem *ta'dib*, ilmu harus meniscayakan amal. Bila ilmu tidak berkonsekuensi pada perbaikan adab, maka dapat dipastikan ilmu tersebut memiliki kesesatan ontologis dan kecacatan epistemologis. Ilmu yang benar pasti mengarahkan pada perbaikan adab⁵⁶.

Sistem *ta'dib* dibangun dengan landasan Alquran yang tidak hanya menjadi pedoman dan solusi atas masalah spiritual dan sosial tetapi juga masalah santifik. Sebagaimana dikatakan Kuntowijoyo⁵⁷, menggali Alquran idealnya tidak hanya untuk kemaslahatan spiritual tetapi juga kemaslahatan ilmu pengetahuan. Al-Attas menjadikan Alquran sebagai sumber terpercaya bagi pengetahuan⁵⁸. Dalam hal ini, Jalaluddin Rakhmat⁵⁹ dan Cak Nur⁶⁰ juga telah memesankan bahwa kaum muslim tidak hanya memiliki landasan iman yang kuat, tetapi juga membutuhkan penguasaan sains dan teknologi.

⁵⁵ Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam*.

⁵⁶ Ellen McLarney, "The Islamic Public Sphere and The Discipline Of Adab", *International Journal of Middle East Studies* 43, No. 3 (August 26, 2011): 429–449, https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S0020743811000602/type/journal_article.

⁵⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 327.

⁵⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains* (Bandung: Mizan, 1995).

⁵⁹ Rakhmat, *Islam Aktual*, 134.

⁶⁰ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 1069.

Bagi Al-Attas, paradigma keilmuan Barat itu banyak mengandung kecacatan. Mereka hanya berpedoman pada sistem epistemologi positivisme logis. Padahal fondasi keilmuan yang dibangun dari sistem itu sangat lemah⁶¹. Untuk itu Al-Attas menawarkan sistem epistemologi yang berpedoman pada indra yang sehat, laporan yang benar yang disandarkan pada otoritas, akal sehat dan intuisi⁶².

Dalam sistem epistemologi muslim, indra hanyalah fasilitas konfirmasi untuk menemukan keberagaman pada realitas empirik⁶³. Akal yang sehat berfungsi mencerap dan intelektualisasi laporan indra. Bagi Al-Attas, persepsi akal ini hanyalah pengidentikan dari realitas, realitas sejatinya tidak dipastikan sama dengan konsepsi yang dipahami⁶⁴.

Bagi Al-Attas, jiwa, akal, hati, dan ruh adalah satu entitas tunggal. Menurutnya, menjadi beragam nama hanya karena perbedaan fungsi. Semua fakultas ini bila didayagunakan dengan baik maka akan membenarkan otoritas yakni Alquran dan Hadits yang menjadi bagian pengetahuan manusia yang sangat penting⁶⁵.

Alam materi bagi Al-Attas adalah kehadiran fakultas-fakultas akal, hati, diri (*nafs*) dan ruh. Manusia disebut hewan

⁶¹ Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*.

⁶² Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, 34.

⁶³ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius* (Jakarta: Erlangga, 2007), 7–8.

⁶⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Nature of Man and Psychology of Human Soul* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), 15.

⁶⁵ Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam*, 8.

berpikir adalah karena mampu menemukan makna ontologis dari realitas indrawi. Al-Attas membagi tingkatan realitas yang dapat diketahui manusia adalah: eksistensi yang riil, yakni realitas material; eksistensi yang masih mengusung beberapa karakter indrawi seperti dalam mimpi dan imajinasi; eksistensi intelektual yang merupakan wilayah analisis pikiran; dan eksistensi analog yakni eksistensi yang dibentuk di luar eksistensi lainnya yang telah disebutkan⁶⁶. Di atas itu semua adalah Eksistensi Tunggal yang melingkupi segala tingkatan tersebut.

Implikasi epistemologi Al-Attas bagi sains adalah dapat diajukannya sistem epistemologi alternatif bagi pergeseran paradigma saintifik dewasa ini yang terlalu positivistik. Sementara dalam bidang pendidikan, kritik atas paradigma keilmuan positivistik dapat dilakukan dengan menawarkan kesadaran bahwa realitas material yang menjadi fondasi sumber pengetahuan dalam paradigma sains mutakhir mengakibatkan gagalnya pendidikan manusia. Karena sebenarnya realitas material itu mengikut kepada penggerakannya dari realitas jiwa sebagaimana konsep Mulla Sadra⁶⁷.

Dalam pandangan Al-Attas, pendidikan harus merupakan sarana untuk mengefektifkan seluruh fakultas jiwa manusia. Bila hal ini tidak terpenuhi, maka jiwa akan merosot sehingga diri menjadi inferior. Bila seluruh fakultas jiwa manusia mendapatkan sistem pendidikan yang layak, maka

⁶⁶ Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, 44.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra* (Bandung: Pustaka, 2000), 264.

segenap potensi yang dimiliki dari jiwa manusia akan dapat teraktualisasi secara maksimal⁶⁸. Dalam hal ini, tidak saja manusia memperoleh paradigma keilmuan yang sesuai dengan jati dirinya, tetapi juga dapat menerapkan adab yang baik. Dari adab yang baik inilah peradaban yang unggul dapat terbentuk.

Hari ini muslim terdegradasi, tidak hanya oleh faktor eksternal, tetapi juga internal⁶⁹. Faktor eksternalnya adalah gempuran paradigma, epistemologi, dan metodologi keilmuan Barat yang sangat positivistik. Faktor internalnya adalah hilangnya adab dari kaum muslim. Padahal menurut Al-Attas, adab merupakan modal utama membangun kepercayaan diri kaum muslim. Dengan kepercayaan diri, kaum muslim dapat mengungguli kontestasi dalam peradaban ummat manusia⁷⁰.

Kontestasi dalam peradaban itu elemen mendasarnya adalah paradigma keilmuan. Dengan semangat dan kepercayaan diri yang dibentuk oleh adab, kaum muslim dapat mengungguli narasi keilmuan dan memberikan keilmuan alternatif bagi krisis kemanusiaan yang telah melanda pada zaman ini. Kepercayaan diri ini sebelumnya telah dibahas oleh Iqbal yang sepanjang kontribusi pemikirannya telah mengingatkan kaum

⁶⁸ Gharawyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*.

⁶⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas* (Bandung: Mizan, 2003); Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah: Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979), 1.

⁷⁰ Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam*, 16.

muslim dan bangsa Timur untuk memahami potensi besar dari kedirian (*khudi*) agar dapat membangun kepercayaan diri⁷¹.

Al-Attas mengakui terdapat tiga sistem pendidikan dalam Islam yakni *tarbiyah*, *ta'lim*, dan *ta'dib*. *Tarbiyah* adalah pendidikan yang diberikan Allah bagi seluruh makhluknya. Sementara *ta'lim* adalah sistem pendidikan yang mentransformasikan ilmu untuk mengenal realitas majemuk sebagai manifestasi ilahi. Dan *ta'dib* adalah pendidikan bagi keseluruhan fakultas manusia, sesuai dengan prinsip epistemologi yang dibangun Al-Attas⁷².

Al-Attas lebih melihat *tarbiyah* sebagai sistem pembentukan dan pengasahan *skill* tertentu. Sementara jiwa manusia adalah fakultas kompleks yang tidak akan terfasilitasi dengan sistem *tarbiyah*. Bagi Al-Attas, *ta'dib* adalah sistem pendidikan kompleks yang mampu memenuhi kebutuhan jiwa manusia yang tidak terbatas⁷³.

Sistem *ta'dib* dikritik Cak Nur dengan mengatakan bahwa sistem pendidikan itu memang *tarbiyah*, tetapi *tarbiyah* bagi manusia itu berbeda dengan *tarbiyah* bagi jenis makhluk lainnya⁷⁴. *Tarbiyah* bagi manusia disesuaikan dengan potensi manusia sebagai makhluk tak terbatas. Semangat *tarbiyah* bagi manusia adalah progresivitas. Ini sesuai dengan potensi

⁷¹ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 402.

⁷² Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*.

⁷³ Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam*, 21.

⁷⁴ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 3572.

manusia itu sendiri sebagai makhluk yang pertumbuhan jiwanya tak terbatas sebagaimana ajaran Mulla Sadra⁷⁵.

Diskursus wacana antara Al-Attas dan Cak Nur memang tampak sederhana, tetapi sebenarnya memiliki akar diskursus kepada kontestasi wacana pemikiran Islam yang berkembang sepanjang sejarah Indonesia. Akarnya adalah SI, lalu perdebatan antara Soekarno⁷⁶ dan Natsir⁷⁷, selanjutnya anggota Masyumi di DDII berhadapan dengan sekularis. Hingga hari ini, perebutan wacana terus terjadi antara tokoh puritan pendukung Al-Attas seperti Adian Husaini⁷⁸, Syamsuddin Arif⁷⁹ dan Adnin Armas dengan pendukung Cak Nur seperti Budhy Munawar-Rachman⁸⁰, Muhammad Wahyuni Nafis⁸¹ dan Ahmad Gaus⁸².

Sistem *ta'dib* meniscayakan adanya *mu'addib* yang menjadi fasilitator dan pemandu dalam jalan pendidikan

⁷⁵ Nur, *Wahdah Al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra*.

⁷⁶ Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*.

⁷⁷ K. W. Fogg, "Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir By AUDREY R. KAHIN * Islam in the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia By CHIARA FORMICHI," *Journal of Islamic Studies* (2013).

⁷⁸ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*.

⁷⁹ Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*.

⁸⁰ Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*.

⁸¹ Nafis, *Cak Nur: Sang Guru Bangsa*.

⁸² Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*.

manusia. Sistem ini diterapkan di Indonesia, khususnya oleh organisasi PII sejak sistem pendidikan organisasi ini diubah dari sistem Pekan Orientasi Instruktur Nasional (POIN). Sistem POIN dianggap terlalu monoton dan tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Sementara *ta'dib* dianggap sebagai sistem pendidikan yang lebih mengarah pada sistem pendewasaan.

Dalam sistem *ta'dib* PII, dilaksanakan tiga jenjang *training*. Di setiap jenjang itu ada durasi minimal yang harus dilalui yakni enam bulan. Di sela-sela antarjenjang itu dilaksanakan *ta'lim* yakni berfokus pada pertemuan pengkajian keislaman. *Ta'lim* itu juga bertujuan untuk mempersiapkan para kader untuk dapat mengikuti jenjang *training* sebelumnya. Di sela-sela *training* juga dilaksanakan berbagai kursus dalam menurut jenjang *training*. Tujuan kursus adalah memberikan pelatihan *skill* tertentu seperti pelatihan militansi, administrasi, dan lainnya sesuai kebutuhan.

Sistem *ta'dib* yang diterapkan PII tidak lepas dari kontribusi anggota DDII yang juga kader PII menimba ilmu di Malaysia bersama Al-Attas sejak Orde Baru. Sistem ini juga diterapkan oleh para anggota DDII dan pelajar Indonesia di Malaysia lainnya bersama Al-Attas. INSIST adalah lembaga yang fokus pada penyebaran ajaran Al-Attas. Mereka melakukan diskusi, dialog dan terkadang debat yang bermanfaat dalam mengasah keilmuan dan wawasan.

Organisasi INSIST dibina oleh intelektual murid Al-Attas seperti Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasyi, Syamsuddin

Arif, Adnin Armas, dan lainnya. Lembaga ini juga melakukan riset ilmiah, publikasi rutin di portal resmi dan menerbitkan Majalah Islamia yang sarat kajian ilmiah. Tetapi lembaga ini dianggap oleh pengkaji Islam Indonesia, Martin van Bruinessen⁸³ sebagai organisasi Islam yang konservatif. Pernyataan ini dapat dibenarkan setelah melakukan analisa mendalam terhadap pemikiran Al-Attas dan pengikutnya yang menunjukkan bahwa narasi-narasi filosofis yang mereka gunakan bersifat ortodoks.

Buku dan jurnal ilmiah yang ditulis para intelektual INSIST, khususnya di *Jurnal Islamia* memang memasuki perdebatan filosofis, tetapi setiap argumentasi yang dibangun arahnya adalah justifikasi. Ciri khas penulisan demikian mengikuti cara Al-Attas menulis. Eksplorasi mendalam, menggunakan referensi yang kuat, tetapi pada akhirnya selalu membenarkan klaim yang telah disimpan. Pola seperti ini adalah ciri khas teolog dalam berargumentasi. Mungkin tanpa kemampuan memahami filsafat dengan baik, orang akan menganggap pemikiran-pemikiran mereka adalah filsafat. Tetapi filsafat tidak membawa klaim awal. Ciri seperti itu adalah khas teologi⁸⁴.

Fokus tujuan INSIST adalah berusaha melakukan pergeseran paradigma keilmuan yang positivistik menjadi sesuai dengan kaidah epistemologi sebagaimana dirumuskan

⁸³ Martin van Bruinessen, *Contemporary Development in Indonesian Islam: Expaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

⁸⁴ Arrauf, “*Mencerna Akar Filsafat Dalam Isla*”.

Al-Attas. Mereka juga konsisten dalam mengkritik gagasan Islam liberal, sekular, dan pluralisme⁸⁵. Karya-karya para tokoh di INSIST umumnya dipublikasikan oleh penerbit Gema Insani Press. INSIST juga bekerja sama dengan berbagai organisasi sepaham seperti PIMPIN, CIOS, PII, dan perguruan tinggi yang didominasi murid Al-Attas seperti Universitas Ibnu Khaldun dan Unida Gontor.

Adian Husaini berfokus mentransformasikan prinsip-prinsip ajaran Al-Attas di Universitas Ibn Khaldun (IUKA). Kampus tersebut berfokus pada transformasi nilai-nilai keislaman dalam ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian, ilmu, iman dan amal menjadi motto UIKA. Dalam hal ini tampak bagaimana kampus tersebut tidak hanya berfokus pada keilmuan tetapi juga membentuk insan yang beradab⁸⁶.

Di Jawa Timur, Hamid Fahmi Zarkasyi aktif menyebarkan nilai-nilai pendidikan yang diajarkan Al-Attas di Universitas Darussalam (UNIDA). Visi UNIDA adalah mengintegrasikan sains, teknologi, dan ilmu kemanusiaan dengan ilmu-ilmu keislaman. Misinya adalah untuk mengembangkan sains, teknologi dan ilmu-ilmu kemanusiaan dari perspektif sains dalam rangka merespon tantangan zaman⁸⁷.

⁸⁵ Adian Husaini and Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, II. (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 100.

⁸⁶ “Visi Dan Misi & Tujuan,” *UIKA*, last modified 2018, accessed April 29, 2019, <https://uika-bogor.ac.id/halaman/visi-dan-misi-tujuan>.

⁸⁷ “Universitas Darussalam Gontor,” *Pondok Modern Darussalam Gontor*, last modified 2019, accessed April 20, 2019, <https://www.gontor.ac.id/institut-studi-islam-darussalam>.

Sekalipun memiliki orientasi Islamisasi sesuai dengan prinsip dan ideologi islamisasi, tetapi UNIDA dan UIKA tetap harus tunduk pada sistem umum yang diatur pemerintah dalam rangka penyesuaian target utama perguruan tinggi yakni pengajaran, penelitian dan pengabdian masyarakat sesuai dengan kebijakan yang telah diatur.

Sebab itu tidak ada yang membuat kampus tersebut menjadi berbeda dengan kampus lainnya. Maksudnya, prinsip-prinsip ideologi apa pun yang ingin diterapkan di sebuah PT, tetap harus menyesuaikan diri dengan indikator, visi, dan target umum yang telah diatur pemerintah. Sehingga dapat dikatakan, prinsip islamisasi dan sistem *ta'dib* yang telah dirumuskan Al-Attas, tidak tampak menonjol di kampus-kampus yang banyak dipengaruhi oleh murid Al-Attas.

Ekspektasi umum dalam usaha transformasi sistem dan nilai tertentu menjadi dilematik. Ketika dilepaskan dari kontrol pemerintah, maka menjadi kesulitan mendapatkan dukungan finansial dan apresiasi masyarakat. Tetapi ketika disistematisasikan, meskipun mendapatkan dukungan dan apresiasi, maka identitas harus menegosiasikan prinsip dengan sistem. INSIST mungkin memiliki semangat yang sangat kental dalam transformasi ajaran Al-Attas, tetapi sebagai sebuah lembaga nirlaba, maka INSIST kekurangan dukungan dan tidak mendapatkan apresiasi yang tinggi karena masyarakat tidak merasa ketergantungan untuk intens mengikuti kegiatan INSIST. Berbeda dengan kampus yang memiliki sistem yang membuat orang harus rajin kuliah dan berusaha mendapatkan ijazah. Sehingga dapat dikatakan, dari seluruh lembaga dan

organisasi PII adalah yang paling mampu menjalankan prinsip sistem *ta'dib*.

D. Tradisionalisme *Dayah*

Secara umum, *dayah* yang merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional di Aceh menerapkan sistem pendidikan tekstual dan aktualisasi teks. Maksudnya, para santri dituntut untuk belajar suatu kaidah agama secara tertib dan teratur melalui kitab. Kitab-kitab yang dipelajari harus teratur mulai dari yang paling ringan hingga paling tinggi. Silsilah hierarki kitab-kitab yang dipelajari harus ditulis oleh ulama yang *muktabarah* atau memiliki hierarki keilmuan yang jelas dalam silsilah *ahlus sunnah wal jamaah* ⁸⁸.

Setip baris dan kalimat dikupas secara jelas dan tuntas hingga semua paham usul, premis, kaidah, makna dan sistem aktualisasi di dalam kitab hingga semua santri memahami dengan baik. Berbarengan itu, hal-hal yang dipelajari di dalam kitab harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Untuk menjaga konsistensi ini, santri diwajibkan tinggal di dalam lingkungan *dayah*. Di sini selain dibentuk praktik ibadah, juga dibentuk adab, etika, dan kedisiplinan.

Teungku atau pengajar suatu kitab di *dayah* harus mereka yang telah pernah belajar dengan pola yang sama kepada teungku sebelumnya sehingga dia benar-benar paham dan telah mempraktikkan atau mengamalkan ilmu yang didapat dari

⁸⁸ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010), 364–368.

kitab dan *syarah* atau penjelasan ulama sebelumnya. Skema keguruan demikian penting untuk menjaga *kemuktabaran* seorang teungku. Menjadi penting lagi adalah karena setiap kalimat bahkan kata, di dalam kitab tidak boleh dimaknai sendiri karena dikhawatirkan muncul pemahaman yang melenceng dari maksud yang diinginkan kitab. Hal ini membuat seorang teungku di *dayah* menjadi aspek sentral dalam pembelajaran. Kharisma dan wibawa seorang teungku berangkat dari sini ⁸⁹.

Sebab itulah eksistensi sebuah *dayah* sangat ditentukan oleh teungku yang mengajar. Biasanya teungku yang telah memiliki banyak murid terpercaya untuk membantunya mengajar membuat *dayah* menjadi semakin berkembang. Sejalan dengan itu juga biasanya bila pemilik *dayah* meninggal dunia sementara dia tidak dapat menemukan penerus yang memiliki kewibawaan kharisma memadai maka, *dayah*-nya akan mundur kemudian perlahan mati.

Karena sebuah *dayah* biasanya dimiliki secara mandiri oleh seorang teungku (teungku pemilik *dayah* biasanya disebut ‘*abon*’ atau ‘*abu*’) maka kepemilikan *dayah* itu diwariskan kepada anak atau ahli warisnya. Masalahnya sangat jarang ahli waris atau anak yang mampu memiliki kharisma dan ilmu yang seimbang dengan *abu*, maka *dayah*-nya menjadi mundur lalu mati perlahan. Untuk mensiasati hal ini, biasanya bila seorang *abu* melihat di antara anak atau ahli warisnya tidak ada yang mampu membuat *dayah* menjadi berkembang, maka

⁸⁹ Rasul Hamidy, *Kharisma Ulama Dalam Persepsi Masyarakat Aceh* (Banda Aceh, 1982), 59.

dia mengawinkan anak perempuannya dengan muridnya yang paling potensial.

Pengaruh kharisma ini terkadang membuat seorang ulama yang belajar di sebuah *dayah* pada ulama kharismatik sebelum dirinya lalu pulang membuka *dayah* di kampungnya, *dayah*-nya menjadi maju sementara *dayah* tempat dia pernah belajar menjadi surut hingga mati perlahan setelah gurunya itu meninggal dunia.

Terdapat fenomena unik dalam proses lahir dan terawatnya imunitas sebuah *dayah*. Biasanya seorang ulama yang telah pulang menuntut ilmu dari sebuah *dayah* yang sehingga diketahui telah memiliki ilmu mumpuni tidak serta-merta mendirikan *dayah* tetapi warga dengan inisiatifnya mengirim anaknya, dirinya untuk mendirikan gubuk dan bale-bale dekat sang ulama bermukim. Sementara sang ulama sejatinya hanya bersibuk-sibuk dengan dirinya dalam beribadah dan berzikir serta sesekali berinteraksi dengan masyarakat sekitar.

Berangkat dari inisiatif ini secara perlahan *dayah* menjadi besar dan berkembang. Merujuk kepada skema eksistensi para nabi yang digambarkan Al Makin, maka eksistensi sebuah *dayah* menjadi memungkinkan salah satunya karena sang ulama itu menetap. Dan biasanya dia menetap di rumah keluarga istrinya atau mendirikan rumah baru tidak jauh dari rumah keluarga istrinya. Ini sesuai dengan tradisi di Aceh bahwa setelah menikah, laki-laki tinggal di rumah istri atau membangun rumah tidak jauh dari rumah keluarga Istri.

Sementara itu, bagi ulama yang memilih jalan hidup dengan mengembara dari satu tempat ke tempat yang lain, meskipun ilmunya bisa lebih banyak, tetapi tidak mendirikan *dayah*. Dalam hal inilah terjawab satu persoalan kenapa *dayah* berlakap Al-Aziziyah menjadi masif karena, Abon Aziz Samalanga, kepada murid-murid yang dianggap telah memiliki kemampuan, berpesan agar mendirikan *dayah* di tempat di mana dia menetap nantinya. Wasiat tersebut memotivasi para murid untuk tidak memilih jalan mengembara tetapi berfokus untuk mendirikan dan mengelola *dayah* ⁹⁰.

Kitab-kitab yang dipelajari di suatu *dayah* sangat bergantung pada tingkat kitab yang dikuasai sang ulama. Maksudnya, setiap santri diajarkan mulai dari kitab paling rendah mengenai fikih, akhlak, tajwid, tauhid. Terkadang kitab-kitab dasar itu telah khatam dipelajari di *meunasah* dan *rangkang*. Lalu kitab lanjutan dipelajari di *dayah*. Tetapi di sebuah *dayah* kecil juga mengajari tingkat *meunasah* dan *rangkang* ⁹¹.

Setelah kitab tertinggi yang mampu diajarkan di sebuah *dayah* ditamatkan, seorang santri dapat melanjutkan pendidikannya di *dayah* lain yang lebih tinggi. Sang santri juga dapat mengabdikan di *dayah* tersebut sembari mengajar kitab-kitab yang lebih rendah dan mengulang-ulang pelajaran.

⁹⁰ Muliadi Kurdi, *Ensiklopedia Ulama Besar Aceh* (Banda Aceh: Nasa, 2015), 13.

⁹¹ Tgk Zarkasy, “Wacana Pemikiran Santri *Dayah* Aceh,” 162–163.

Dapat juga dia kembali ke kampung halaman untuk mengajar di *meunasah* dan *rangkang*⁹².

Dayah itu berbeda dengan pondok atau pesantren modern. Pesantren selain mengajar pendidikan agama dengan model membaca dan analisa teks, juga memasukkan pelajaran-pelajaran sekolah. Tetapi pesantren berbeda dengan madrasah. Sekalipun dikategorikan sebagai madrasah, pesantren tetap menerapkan pembelajaran agama dengan mengkaji kitab kuning. Sementara madrasah mempelajari agama secara instan melalui buku ajar.

Kesamaan lain antara *dayah* dan pesantren adalah sama-sama menuntut santri tinggal di lokasi pendidikan. Tetapi di pesantren, makanan untuk santri disediakan dengan membayar uang. Tetapi di *dayah*, santri memasak sendiri.

Pola hidup santri yang mensyaratkan kemandirian, kerja keras, kedisiplinan, dan tertib beribadah membuat pendidikan *dayah* menjadi sebuah sistem pendidikan yang sempurna karena tidak hanya mengedepankan penguasaan teks yang jelas dan mendalam tetap juga pengamalan yang tertib. Karena ilmu tidak hanya dipelajari dengan lima indra tetapi juga dengan keseluruhan diri yang mana itu harus melalui pengamalan dan penghayatan.

Ilmu, amal, kesetiaan, pengabdian, solidaritas, kebersamaan, keberanian, kehormatan, dan takzim menjadi karakter yang melekat pada santri. Itu semua menjadi aspek utama yang harus dimiliki seorang manusia dan sulit

⁹² *Ibid.*, 151–152.

diwujudkan di luar sistem pendidikan *dayah*. Di pesantren mungkin santri juga dituntut untuk disiplin, takzim, punya rasa hormat kebersamaan, tetapi *dayah* lebih unggul dalam hal ini karena mereka hidup tidak semewah santri pesantren modern.

Di *dayah*, santri harus melakukan apa pun sendiri termasuk memasak, mencuci, dan bahkan menghasilkan sesuatu untuk dimasak. Biasanya santri secara bersamaan dilibatkan dalam mengerjakan sawah dan ladang pemilik *dayah*. Biasanya sawah dan ladang itu adalah wakaf atau pinjam tanah dari masyarakat yang diperuntukkan bagi seorang ulama *dayah*⁹³.

Bila sebuah desa atau satu mukim tidak memiliki ulama, maka mereka akan membujuk seorang ulama yang memiliki ilmu mumpuni untuk tinggal di tempat mereka. Kepada sang ulama, bila belum menikah maka dinikahkan dengan perempuan paling cantik di kampung. kepadanya disediakan tempat tinggal, didirikan bangunan *dayah* berupa bale-bale dan beberapa bilik. Sang ulama juga diberikan sawah dan ladang untuk dikelola untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari⁹⁴.

Di *dayah*, santri tidak dipungut biaya. Tetapi mereka harus melakukan semuanya secara mandiri. *Dayah* tidak menyediakan ijazah yang dapat digunakan untuk melamar beberapa pekerjaan. Tetapi *dayah* telah membentuk manusia ideal yang dapat menjadi penerus ulama. Mereka adalah harapan penerang kehidupan manusia.

⁹³ *Ibid.*, 151.

⁹⁴ Hamidy, *Kharisma Ulama Dalam Persepsi Masyarakat Aceh*, 25.

Dengan segala keunikan dan kelebihan sistem pendidikan di *dayah*, maka dapat dikatakan hanya merekalah yang benar-benar telah mempelajari Islam secara ideal. Islam lebih mengutamakan amal daripada gagasan ⁹⁵.

Islam lebih menekankan pembentukan kepribadian daripada konsep-konsep pengetahuan. Seorang guru besar perguruan tinggi Islam diakui memiliki penguasaan terhadap kitab-kitab yang dipelajari santri *dayah*. Bahkan sang profesor menghafal halaman sebuah kalimat beralamat. Tetapi bila dia tidak mengikuti sistematika pendidikan di *dayah*, maka tetap saja dia belum menempuh sebuah sistem pendidikan Islam ideal. Karena bila keahliannya hanya menguasai teks, konsep dalam sebuah literatur, maka para orientalis dapat melalukannya dengan lebih baik. Sebab itulah, setiap dilakukan debat antara santri *dayah* dengan muslim modernis, orang *dayah* sering kalah. Karena mereka diajarkan ilmu bukan semata untuk pengetahuan, konsepsi dan hafal referensi untuk sitasi, tetapi mereka belajar untuk amal, untuk kedirian, untuk memenuhi kebutuhan jiwa, bukan menumpuk konsep-konsep dan teori-teori di dalam buku ⁹⁶.

Kita tidak akan heran kenapa santri *dayah* khususnya atau santri pondok tradisional di Indonesia umumnya tidak ada yang menjadi teroris, ekstrimis, radikal dan berpemikiran subversif. Yang punya pikiran-pikiran seperti itu umumnya adalah berasal dari kelompok modernis. Sebagian kelompok

⁹⁵ Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, 1.

⁹⁶ Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 9.

modernis muslim adalah kaum reaksioner. Mereka belajar agama secara instan, tidak mendalam. Dalam pembelajaran formal, target yang ingin dikejar adalah kurikulum, silabus, dan nilai. Dalam sistem nonformal, sasarannya adalah menguasai konsep dengan tujuan memiliki bekal untuk berdebat.

Sistem pendidikan agama yang ideal seperti dipelajari di *dayah* tidak semudah kursus menjahit atau kursus mekanik radio yang dapat dikuasai dalam masa beberapa bulan saja. Di *dayah*, beberapa bulan terkadang hanya bisa menamatkan beberapa halaman saja dari satu kitab. Bandingkan dengan kaum reaksioner yang hanya belajar agama di pesantren kilat dalam beberapa hari saja lalu langsung pakai gamis dan sorban serta segera ke apotek untuk membeli minyak Firdaus supaya jenggot segera tumbuh.

Dengan kesibukan mereka mempelajari hal-hal pokok dalam agama, santri *dayah* tidak punya waktu untuk merespon provokasi-provokasi yang dilancarkan. Mereka tidak bisa ditipu dengan jargon jihad dan sebagainya karena mereka paham bagaimana itu jihad dan seperti apa pelaksanaannya dalam kehidupan. Hal ini kontras dengan mereka yang belajar agama setengah-setengah, baik melalui pesantren kilat maupun *halaqah-halaqah*.

Santri *dayah* khususnya dan santri pondok tradisional umumnya, terlalu sibuk dengan hal-hal esensial seperti ibadah *mahdhah*. Mereka juga dibiasakan untuk sibuk mensucikan jiwa dengan zikir, tafakkur dan *khalwat*. Dan yang lebih

penting, mereka tidak akan bertindak kecuali atas titah dan perintah sang guru ⁹⁷.

Keterbatasan *dayah* adalah kelebihanannya. Jantung sebuah *dayah* adalah kharisma ulamanya. Seseorang menitipkan anaknya di *dayah* dengan pertimbangan utama adalah sang ulama. Bisa saja selama beberapa tahun seorang santri belum mendapatkan pengajaran dari sang ulama pemimpin *dayah*. Tetapi murid-murid ulama yang telah diajar oleh ulama dianggap telah memiliki ilmu mumpuni sehingga belajar dengan mereka dapat menjadi pengantar menerima pengajaran dari *abu* atau *abon* pimpinan *dayah* ⁹⁸.

Namun demikian, semua santri bisa memiliki banyak kesempatan mendapatkan pelajaran langsung dari *abon* melalui pengajian umum yang sering disampaikan di masjid atau balai besar di *dayah*. Biasanya pada kesempatan demikian, sang *abon* hanya membahas tentang tema-tema umum seperti adab, peraturan *dayah* dan beberapa tema umum tentang agama. Hal itu sudah cukup menjadi semangat bagi para santri untuk terus bertahan di *dayah*. Santri yang sangat cinta dengan ulamanya itu akan mengaji dengan sungguh-sungguh dengan harapan dapat segera masuk kelas yang diajarkan langsung oleh sang pimpinan.

Di *dayah*, standar belajar adalah tujuh tingkatan. Bila telah *khatam* tujuh kelas, maka diberikan ijazah untuk membuka

⁹⁷ Yusny Saby, "The Ulama in Aceh: A Brief Historical Survey," *Studia Islamika* 8, no. 1 (2001): 1–35.

⁹⁸ Nirzalin, "Krisis Agensi Politik Teungku Dayah Di Aceh," 159.

bale di daerah masing-masing. Bila ingin mengabdikan, maka dapat diteruskan belajar kitab-kitab tertinggi hingga kelas dua belas. Selanjutnya bisa juga mengabdikan di *dayah* itu seumur hidup⁹⁹.

Jenjang kelas pertama disebut *tajhizi* dengan mempelajari *Kifayatul Gulam, Safinatunnaja, Dhammon, Awamel, Alquran, Tajqid, Matan Taqreb, dan Aqidah Islamiyah*. Selanjutnya kelas satu mempelajari *Jurumiyah, Matan Bina, Muhimmatul Ulum, Tafsir Akhlak, Bajuri 1 dan 2 dan Mutammimah* atau *Kawakib*. Kelas dua mempelajari *Matan Jauharah, Ta'lim Muta'allim, Kailani, Ia'natutthalibin 1 dan 2*. Kelas tiga mempelajari *Kifayatul Awwam, Daqaiqul Akbar, Kailani, Matan Sulam dan Nufhat*. Kelas empat mempelajari *Ia'natutthalibin 3 dan 4, Shehk Khalid, Hud Hudi, Idhamul Mubham, Salsul Madkhal, Bayan* karya Ahmad Shawi dan *Tankih*. Kelas lima mempelajari *Mahalli 1 dan 2, Sabban Malawi, Lataiful Isyarah, Jauhar Maknun, Al-Fiyah, Ummul Barahin*, Tafsir *Jalalain* dan *Mahalli 3 dan 4*. Kelas enam mempelajari *Ummul Barahin, Ghayal Ushul, Al-Fiyah, Jauhar Maknun, Sabban, Sirajutthalibin*, Tafsir *Jalalain* dan *Muthasalah* Hadits. Kelas Tujuh mempelajari *Mahalli, Tuhfah Muhtaj, Baiquni, Jauhar Maknun*, Tafsir *Jalalain* dan *Al-Fiyah*¹⁰⁰.

Bila dibandingkan dengan kurikulum dan silabus pembelajaran agama di IAIN, maka IAIN itu tertinggal. Bahkan hingga program doktor sekalipun, pembelajaran-

⁹⁹ Tgk Zarkasy, "Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh," 226.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 229.

pembelajaran di IAIN masih tertinggal jauh. Tetapi orang-orang tidak banyak yang suka belajar di *dayah*. Alasan utamanya adalah tidak memiliki ijazah yang diakui negara. Entah apa alasan kuatnya, orang-orang lebih suka dengan ijazah-ijazah yang diakui negara. Tidak ada alasan yang jelas untuk itu. Kalau alasannya ijazah IAIN bisa digunakan untuk melamar PNS, maka sebenarnya yang menjadi PNS mungkin hanya satu persen dari total pemilik ijazah IAIN.

Prestise yang dimiliki bila bekerja di kantor pemerintah, menjadi dosen honorer lebih disukai. Padahal, dengan menjadi honorer, uang yang dikantongi tidak beda jauh dengan mereka yang mengabdikan di *dayah*. Sehingga, kalau ekspektasi lebih memilih IAIN dibandingkan *dayah* adalah alasan uang, maka itu adalah kekeliruan besar. Padahal bila dibandingkan, keilmuan Islam yang dimiliki dengan belajar di IAIN, tidak ada apa-apanya dibandingkan dengan belajar di *dayah*.

Dayah tidak punya fasilitas, manajemen dan kurikulum yang dapat dianggap memadai, sistematis, dan terukur. Fasilitas pendidikan di *dayah* sangat terbatas. Tetapi keterbatasan ini dapat mewujudkan militansi dan kemandirian bagi santri. *Dayah* tidak memiliki manajemen yang sistematis. Karena semua itu hanya ditentukan oleh kondisi yang menentukan proses pembelajaran. Kurikulumnya juga tidak dapat diukur karena satu-satunya penentu tolak ukur adalah *teungku*. Seorang *teungku* memiliki kewenangan untuk menentukan pembahasan dan menentukan siapa yang dianggap telah dan belum menguasai satu kitab. Dalam hal ini, berbeda dengan perguruan tinggi, *dayah* tidak bergantung pada waktu atau

jadwal, tetapi hanya ditentukan dengan sudah atau belum seorang santri menguasai pelajaran yang diberikan ¹⁰¹.

Para santri, alumni dan *teungku* mengaku banyak hal yang harus diperbarui bagi dalam menghadapi zaman yang berubah. Tetapi apabila diamati langsung dalam waktu yang agak lama, maka sebenarnya tidak ada manajemen administrasi di *dayah*. Pembelajaran dilakukan begitu saja dengan jadwal yang telah ditentukan. Tidak seperti sekolah dan perguruan tinggi yang memiliki bagian administrasi, *dayah* tidak membutuhkan itu. Waktu belajar dan melakukan aktivitas harian seperti memasak, mencuci pakaian dan sebagainya telah ditentukan. Santri tidak bisa dipaksa belajar dengan porsi waktu yang banyak. Karena dalam melakukan aktivitas harian mereka butuh banyak waktu. Dan itu adalah bagian dari pendidikan.

Kurikulum pendidikan *dayah* tidak boleh disamakan dengan sekolah dan madrasah. Perencanaan, proses, dan evaluasi mutlak diserahkan kepada *teungku*. *Teungku* menentukan kelayakan seseorang belajar di kitab apa, cara belajarnya bagaimana, dan *teungku* menentukan apakah seorang santri sudah bisa dikatakan *khatam* atau belum pada satu kitab. Bahkan jadwal pembelajaran disesuaikan dengan kondisi-kondisi tertentu. Misalnya pada musim panen dan menanam padi, durasi pembelajaran dipersingkat karena *teungku* dan santri kelelahan. Kondisi ini tidak akan dapat dipahami oleh sistem evaluasi kurikulum dan pembelajaran modern. Ini menjadi alasan pertama kenapa pendidikan *dayah*

¹⁰¹ Abdul Hadi, “Dinamika Sistem Institusi Pendidikan di Aceh”, *Peuradeun* 2, No. 3 (2014)

tidak boleh kelompok modernis dan sekular mengintervensi pendidikan *dayah* baik secara personal, lembaga swadaya maupun organisasi negara ¹⁰².

Memang banyak *dayah* yang tidak memiliki fasilitas tempat belajar dan menginap santri yang memadai. Banyak orang ingin agar batuan pemerintah dan lembaga swadaya memberikan bantuan kepada *dayah*. Tetapi sebenarnya bantuan-bantuan itu secara perlahan merusak identitas *dayah* dengan segala keunikannya. Kemandirian adalah bagian pilar penting eksistensi *dayah*. Bila kemandirian digantikan dengan bantuan, itu dapat melumpuhkan.

Kehadiran pemerintah Aceh dengan Dinas Pendidikan *Dayah* dianggap sebagai harapan baru bagi *dayah*. Tetapi perlu diingat bahwa tidak ada makan siang gratis. Ketika pemerintah mengeluarkan uang, mereka memberi banyak tuntutan dan membuat banyak standardisasi. Standardisasi itu melumpuhkan *dayah* dengan munculnya berbagai sistem instan seperti di sekolah dan madrasah. Padahal dengan otoritas penuh yang dimiliki *teungku*, mereka dapat menentukan apakah seorang santri telah memahami atau belum sebuah pelajaran.

Banyak juga yang berharap *dayah* mengembangkan *life skill* sehingga santri dapat memiliki bekal keahlian seperti menjahit, mekanik, berwirausaha, dan sebagainya setelah lulus dari *dayah*. Hal ini merusak identitas *dayah*. Seharusnya santri fokus pada pendidikan agama dengan sistem tradisional yang

¹⁰² Ilyas, “Masa Depan *Dayah*”.

mereka miliki. Harapan masyarakat pada alumni *dayah* harus satu yakni menjadi pengawal agama masyarakat¹⁰³.

E. STFI Sadra dan Teosofi

STFI Sadra adalah perguruan tinggi yang merupakan pelanjut ICAS-Paramadina. Lembaga ini sangat konsisten mengajarkan filsafat Islam klasik seperti pemikiran Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mulla Sadra. Di samping itu, diajarkan juga filsafat Barat Klasik, filsafat Barat Modern, dan Postmodernisme¹⁰⁴. Tetapi fokus konsentrasi kampus itu adalah pembelajaran filsafat Islam klasik. Peripatetik Islam (*masya'iyah*) dan Illuminasionisme Islam (*isyraqiyyah*) sebenarnya dipelajari untuk memahami filsafat *Hikmah Muta'alliyah* Mulla Sadra. Aliran ini menjadi fokus utama pembelajaran di STFI Sadra.

Sistem pembelajarannya menjadi sangat sistematis karena mahasiswa sejak awal diajarkan sistem pembelajaran ilmu logika (mantik) secara sistematis. Satu semester penuh ilmu mantik diajarkan terus-menerus dari kaidah paling dasar. Sistem pembelajarannya sangat mirip seperti belajar di *dayah* (pesantren tradisional). Seorang guru berpedoman pada sebuah kitab lalu secara perlahan berusaha membuat mahasiswa mengerti kaidah-kaidah yang dikandung dalam ilmu mantik. Pembelajaran ilmu mantik sebenarnya tidak hanya untuk bekal belajar filsafat tetapi juga ilmu-ilmu

¹⁰³ M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2007), 77.

¹⁰⁴ Miswari, *Filsafat Terakhir*.

lainnya karena setiap bidang keilmuan dan setiap apa pun yang dilakukan melibatkan sistem penalaran atau sistem berpikir, maka sistem berpikir benar yang merupakan tujuan belajar mantik diperlukan.

Pada tahap awal, filsafat Islam dipelajari secara tematik untuk membuat mahasiswa memahami posisi antarfilosof, aliran filsafat, dan relasinya dengan filosof dan aliran filsafat lainnya. Filsafat Al-Ghazali dan Ibn Rusyd tidak menjadi perhatian pembelajaran STFI Sadra. Padahal di Indonesia, yang paling ditonjolkan adalah perdebatan Ibn Sina, Al-Ghazali, dan Ibn Rusyd. Tetapi di STFI Sadra, kritik terhadap peripatetik Ibn Sina ditinjau melalui Suhrawardi¹⁰⁵. Kelemahan-kelemahan peripatetik disorot oleh Suhrawardi. Dan terakhir disintesakan oleh Mulla Sadra¹⁰⁶.

Pembelajaran Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Sadra dipelajari secara bertahap secara berurutan untuk tiap-tiap semester. Setelah ilmu mantik dan peta filsafat Islam dipelajari pada semester pertama, semester selanjutnya dipelajari peripatetik Ibn Sina. Kaidah-kaidah mendasar dari ajaran Ibn Sina dipelajari secara sistematis¹⁰⁷. Dimulai dengan prinsip-prinsip dasar seperti prinsip identitas dan nonkontradiksi, substansi dan aksiden beserta perangkat-perangkatnya beserta perangkat-perangkat ontologi dan epistemologi¹⁰⁸. Dipelajari

¹⁰⁵ Mufid, “*Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra*”.

¹⁰⁶ Nasution, “*Hikmah Muta’alimah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra*”.

¹⁰⁷ Logika Ibn Sina, lihat Miswari, *Filsafat Terakhir*, 139–147.

¹⁰⁸ Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*.

konsep gerak beserta persyaratan dan pembagian gerak beserta syarat-syarat gerak. Juga dipelajari pembagian wujud. Fokus pada epistemologi dan ontologi didalami dengan mendalam dan sistematis.

Ibn Sina mengembangkannya dengan membagi wujud kepada tiga yakni *wajib al-wujûd*, *mumkin al-wujûd* dan *mumtani al-wujûd*. *Mumtani al-wujud* adalah segala yang mustahil mengada, seperti *syarikul barî*, atau sekutu Tuhan. *Mumkin al-wujûd* adalah sesuatu yang membutuhkan *wajib al-wujûd* untuk mengada. *Mumkin al-wujûd* misalnya materi primer atau *maddat al-ula*. Materi primer ketika diberi wujud oleh *wajib al-wujud*, akan menjadi *wajib al-wujud*. Karena itu *wajib al-wujud* terbagi dua, pertama adalah *wajib al-wujud bi zatihi*, yang dialamatkan kepada Tuhan, dan *wajib al-wujud bi ghayrihi*, yang dialamatkan kepada *wajib al-wujud* yang mengada akibat diberikan wujud oleh Tuhan. Tuhan sebagai *wajib al-wujud bi zatihi*, esensinya adalah satu dengan eksistensinya. Sementara *wajib al-wujud bi ghayrihi*, esensi dengan eksistensinya terpisah. Setiap wujud *wajib al-wujud bi ghayrihi* diyakini memiliki jiwa. Alasannya kerana bergerak¹⁰⁹.

Dalam pandangan tentang jiwa, menurut Ibn Sina, tidak memiliki relasi mutlak dengan tubuh. Argumennya adalah, bila diumpamakan ada orang yang tidak sedang mengkonsepkan apa pun, atau tidak sedang mengindera apa pun, dia tetap sadar akan dirinya. Karena itu menurutnya ini adalah kesadaran jiwa. Di samping itu, kalau ada anggota

¹⁰⁹ Ontologi Ibn Sina, lihat, Miswari, *Filsafat Terakhir*, 148 Lihat juga; Ahmad Hanafi, *Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 126.

badan yang diamputasi, maka kesadaran seseorang tentang dirinya tetap saja utuh. Jasad yang berubah-ubah juga tidak merubah utuhnya kesadaran tentang diri. Bila seseorang sedang fokus kepada sesuatu, maka dia melakukannya dengan segenap dirinya. Dan itu dilakukan oleh jiwanya. Manusia melakukan apa pun dengan jiwanya. Anggota badan hanyalah perangkat yang dikuasai jiwa sebagai instrumen saja persis seperti masinis bagi kereta api. Menurut Ibn Sina, jiwa dengan tubuh dihubungkan oleh *ruhul bukhari*¹¹⁰.

Demikian juga pada semester selanjutnya filsafat Suhrawardi dipelajari dengan sangat tertib khususnya kritik-kritik Suhrawardi. Suhrawardi mengkritik sistem definisi yang dibuat oleh peripatetik. Dia mengatakan definisi harus mampu menghadirkan seluruh sifat dari yang didefinisikan dan itu mustahil. Suhrawardi memperingatkan tentang kelemahan logika peripatetik yang menurutnya hanya berguna dalam persoalan-persoalan teknis seperti pengambilan keputusan tetapi sama-sekali tidak dapat diandalkan untuk mengetahui hakikat kebenaran. Padahal filsafat ingin mengetahui hakikat kebenaran. Suhrawardi menawarkan sistem pengetahuan *hudhûrî* atau pengetahuan presentasi sebagai pengetahuan yang dapat mengungkapkan hakikat realitas¹¹¹.

Pengungkapan hakikat realitas hanya bisa terjadi melalui pengetahuan *hudhûrî* atau pengetahuan presentasi. Menurut Suhrawardi, terdapat empat proses hadirnya pengetahuan

¹¹⁰ Miswari, *Filsafat Terakhir*, 149.

¹¹¹ *Ibid.*, 162.

presentasi. *Pertama* adalah latihan fisik seperti menyendiri dan berpuasa. *Kedua* adalah hadirnya cahaya. *Ketiga* adalah rekonstruksi pengetahuan lama dengan yang baru. *Keempat* adalah menguraikan pengetahuan presentasi dalam bentuk tulisan¹¹².

Selanjutnya melalui filsafat Mulla Sadra ditunjukkan kekurangan filsafat Suhrawardi. Mulla Sadra adalah filosof muslim yang diakui telah mampu mensintesis seluruh persoalan yang menjadi diskursus para filosof sebelumnya. Dia adalah filosof pertama yang menjadikan perbedaan antara *mahiyah* dengan wujud sebagai bagian diskursus penting dalam sistem metafisika Islam¹¹³.

Sementara tasawuf yang dipelajari di STFI Sadra adalah tasawuf falsafi seperti yang diajarkan Ibn ‘Arabi.

Pembelajaran teologi di STFI Sadra dibagi pada dua semester. Semester pertama mempelajari epistemologi aliran-aliran teologi klasik. Semester selanjutnya mempelajari teologi-teologi baru, khususnya tema-tema tentang pluralisme agama, paradigma saintifik, dan posibilitas lainnya yang mendukung bagi penyelesaian problem teologis hari ini seperti ekologi, deradikalisasi, dan sebagainya.

¹¹² Amroeni Drajat, *Kritik Peripatetis* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 157–158.

¹¹³ Selanjutnya lihat, Miswari, *Filsafat Terakhir*, 204; Lihat juga, Nasution, “Hikmah Muta’alijah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra”; Bandingkan Rahman, *Filsafat Sadra*.

Sebenarnya sistem teologi baru ini sangat kontributif bagi penyelesaian problem-problem aktual. Alumni STFI Sadra yang punya bekal filsafat yang mendalam dan sistematis. Tetapi mereka kurang konsen pada problem-problem aktual kebangsaan dan kemasyarakatan Indonesia. Mereka sering melihat gagasan-gagasan yang diusahakan intelegensia muslim tidak memiliki visi ontologi yang jelas dan tidak bekal epistemologis yang kuat.

Kontribusi alumni-alumni STFI Sadra baru dapat dilihat pada pelibatan diri mereka dalam problem integrasi keilmuan. Ambil contoh tiga alumni STFI Sadra (ICAS-Paramadina) yang menulis tentang tema tersebut. Humaidi menulis tentang integrasi keilmuan Al-Farabi, Cipta Bakti Gama menulis tentang fondasi psikopatologi Islam dan Kerwanto menulis tentang integrasi tafsir esoterik dan eklektik.

Di STFI Sadra juga dipelajari filsafat Barat Modern dan Postmodernisme. Tetapi dengan sistem filsafat Mulla Sadra, filsafat Barat, khususnya Postmodernisme akan menunjukkan-kekurangan-kekurangannya. Misalnya tesis Cipta Bakti Gama yang menunjukkan beberapa kekurangan Mario Bunge dibandingkan neo Sadrian, Muhammad Taqi Misbah Yazdi.

Bahkan filsafat Barat Modern sebenarnya hanya berfokus pada epistemologi, proses munculnya pengetahuan. Perdebatannya adalah antara rasionalisme yang diwakili Descartes dan empirisme yang diwakili David Hume. Para filosof Barat modern selanjutnya hanya memperdebatkan dan mengambil posisi masing-masing antara dua kutub tersebut

hingga munculnya Nietzsche yang memberikan warna baru bagi filsafat Barat dan menjadi beban lahirnya Postmodernisme¹¹⁴.

Sementara itu, Postmodernisme akan tampak seperti sofisme karena tidak mengakui satu landasan pasti untuk mendapatkan pengetahuan. Meskipun demikian, Postmodernisme tetap memiliki kontribusi dalam pembelajaran metodologi dan teori bagi penelitian ilmiah. Namun sayangnya, banyak dari mahasiswa dan alumni STFI Sadra tidak mengambil manfaat ini kecuali hanya untuk penyelesaian tugas akhir. Dalam diri mahasiswa biasanya sudah tertanam pemahaman bahwa tidak ada yang lebih cemerlang dari filsafat Mulla Sadra. Filsafat lainnya setelah Mulla Sadra, dalam dunia Islam hanya catatan kaki dan sanggahan tak berarti dari bagi filsafat raksasa yang telah di bangun Mulla Sadra. Dalam dunia Barat, filsafat yang cukup berarti hanya filsafat Yunani. Apalagi setelah Mulla Sadra, semua hanya dilihat sebagai epistemologi yang kurang lengkap dan pengulangan sofisme. Filsafat Mulla Sadra adalah filsafat terakhir.

F. Lembaga Pendidikan Islam Lainnya

Masih banyak lembaga pendidikan Islam lainnya yang memiliki sistem pendidikan Islam yang menarik dan berdaya guna untuk membangun sebuah sistem pendidikan filsafat integratif. Di antaranya adalah LIPIA.

¹¹⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Akhyar Yusuf Lubis* (Jakarta: Rajawali Press, 2014).

LIPIA adalah lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud Riyadh. Lembaga ini hadir di Indonesia pada 1980. Jaringan Internasional DDII yang memudahkan hadirnya lembaga ini. Sebab itu banyak anak-anak mantan kader Masyumi dan para kader PII yang kuliah di sana.

Kontribusi besar yang dapat diberikan dari sistem pendidikan Islam LIPIA adalah fokus pembelajaran bahasa Arab. Sekalipun Saudi sangat menentang filsafat, tetapi fokus pendidikan bahasa Arab di LIPIA telah memberikan sumbangan bagi beberapa alumni LIPIA yang melanjutkan pendidikan di STFI Sadra. Bahkan di antara mereka ada yang menjadi pengajar tetap di STFI Sadra.

Pembelajaran filsafat Islam yang ideal adalah dengan mengakses kitab-kitab filsafat dalam bahasa Arab. Memang modal bahasa Arab saja sama sekali tidak dapat membantu memahami buku-buku filsafat dalam bahasa Arab, tetapi ketika belajar di STFI Sadra, maka buku-buku itu diajarkan secara rigid, sistematis persis seperti pembelajaran di *dayah*. Kesamaan tipikal ini berangkat dari kesamaan sistem tradisional dari *dayah* dan sistem Qum Iran. Keduanya menganut sistem pendidikan tradisional.

Pentingnya sistem tradisional juga dipahami oleh UIN SUKA Yogyakarta. Tetapi UIN yang sangat mengadopsi sistem tradisional adalah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Kampus ini mengutamakan mahasiswa tinggal di asrama agar mereka dapat lebih fokus untuk belajar. Bagi

program-program keislaman, khususnya *turas*, hafalan sangat digalakkan. Dengan sistem asrama, pendidikan moral, adab juga mudah dilaksanakan. Karena pengadaban juga menjadi bagian fokus UIN Malang.

Sementara itu UIN Sultan Syarif Kasim Riau juga memiliki visi yang optimistik. Sebagai perwujudan semangat intelektualisme, UIN Riau memiliki perpustakaan yang luas, mewah, dan canggih. Salah satu program unggulannya Studi Peradaban Melayu. Program ini sebenarnya dapat menjadi pengingat bahwa sebenarnya kebudayaan lokal memiliki kandungan nilai kebijaksanaan yang layak dikaji secara akademik agar dapat terus lestari dan berdaya guna bagi masyarakat kontemporer.

Adapun UIN Ar-Raniry Banda Aceh memiliki program unggulan yakni Fiqh Kontemporer. Program ini benar-benar kontributif bagi dunia nyata di Aceh karena negara menerapkan sistem formalisasi syariat Islam. Sebenarnya program ini juga sangat bermanfaat secara nasional, tetapi sayangnya posisi Aceh yang berada di ujung Barat Indonesia membuat banyak peminat program ini berpikir ulang untuk melanjutkan studi di sana.

Indonesia juga telah mendirikan sebuah perguruan tinggi Islam baru bernama Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII). Harapannya adalah untuk memperkenalkan Islam Indonesia yang unik kepada masyarakat dunia. Visi ini sepertinya berangkat dari semangat Azyumardi Azra yang fokus untuk menjadikan Islam Indonesia sebagai arus utama.

Dunia harus memahami bahwa Islam itu tidak hanya tipikal Timur Tengah dan Afrika Utara saja.

Agar menjadi kampus yang menguntungkan bagi keislaman, kemodernan dan keindonesiaan UIII harus mampu menunjukkan keunikan yang lebih. Karena sebenarnya kampus yang fokus pada Islam yang toleran dan harmonis sudah didirikan Cak Nur yakni Paramadina. Sementara bila fokusnya adalah riset, maka UIN Jakarta dan Yogyakarta sudah baik.

BAB VI

PARADIGMA DAN KURIKULUM INTEGRASI FILSAFAT DAN TASAWUF

A. Paradigma Pendidikan Filsafat Integratif

Setiap program studi Islam memiliki kelebihan dan keunikan yang dapat diserap untuk dijadikan sebuah sistem pendidikan filsafat integratif. Dari pola tradisionalisme *dayah* dapat diambil pelajaran bagaimana memperjuangkan tradisi keilmuan secara turun-temurun supaya pemahaman warisan keilmuan tidak bergeser dari arah atau orientasi yang diinginkan penulis besar. Filsafat Ibn Sina, Mulla Sadra dan Suhrawardi misalnya, tidak akan dapat dipahami secara otodidak, sehingga perlu konstelasi keilmuan yang merawat tradisi keilmuan. Itulah yang dipertahankan lembaga pendidikan Qum di Iran. Mereka mewarisi tradisi filsafat sistematis dari generasi ke generasi. Seorang pengajar filsafat harus belajar dari orang yang diajarkan filsafat secara langsung oleh yang pernah belajar secara langsung hingga penulis kitab induk yang dipelajari.

Tradisi ini tentunya perlu dipelajari melalui kitab induknya. Untuk filsafat Islam tentunya berbahasa Arab sehingga di sini letak pentingnya pembelajaran bahasa Arab LIPIA. Kesadaran pentingnya model pendidikan tradisional telah dimiliki banyak PTKI, khususnya UIN Malang dan

UIN SUKA. Untuk itu, sebuah bahan ajar pendidikan filsafat integratif harus mensyaratkan para pengajar yang memahami filsafat secara mendalam, pernah belajar langsung pada orang yang pernah belajar langsung, demikian seterusnya.

Kekurangan tenaga pengajar ini sebenarnya bisa diatasi dengan menggalakkan kursus filsafat bagi pengajar filsafat. Yang lebih penting adalah tidak melibatkan pengajar nonfilsafat dalam pembelajaran filsafat. Selain itu, sistem pembelajaran harus secara sistematis supaya pemahaman filsafat dapat terwujud.

Mata kuliah pendidikan integratif filsafat-tasawuf berangkat dari alat dasar pengetahuan yakni logika sebagai bekal segala disiplin ilmu, khususnya filsafat. Selanjutnya adalah epistemologi yang membentuk sistem dasar keilmuan. Dilanjutkan dengan ontologi yang merupakan integrasi filsafat dan tasawuf. Terakhir adalah aksiologi yang merupakan tinjauan filsafat-tasawuf atas berbagai problem sosial, pendidikan dan urusan-urusan praksis.

Bila ditinjau secara seksama, pembelajaran Islam di PTKI memang memiliki orientasi yang berbeda. Mungkin ini tidak disadari oleh para akademisi PTKI. Di PTKI, pendekatan pembelajaran keislaman menjadikan ilmu-ilmu agama sebagai sebuah objek yang berjarak dengan subjek pembelajar. Ilmu-ilmu Islam yang dipelajari di PTKI hanya sebatas dijadikan sebagai konsep-konsep dan teori-teori yang disimpan dalam gudang memori mahasiswa. Bandingkan dengan anak dagang yang belajar agama dengan teori sekaligus praktik,

praktik sekaligus teori. Mereka memahami Islam dengan pengamalan. Inilah yang merupakan makna sejati dari menghayati Islam

Terdapat hal aneh lainnya yang kami temukan dalam ilmu-ilmu pemikiran Islam yakni ilmu kalam, ilmu tasawuf dan ilmu filsafat Islam. Subjek-subjek ini tampak hanya dijadikan sebagai pelengkap jumlah kredit semester (SKS) untuk meraih gelar kesarjanaan. Ilmu-ilmu tersebut dianggap sebagai ilmu-ilmu yang tidak penting sehingga siapa pun dianggap bisa mengampu. Dosen-dosen dari berbagai latar belakang keahlian keilmuan, biasa saja mengajarkan ilmu-ilmu pemikiran Islam. Mereka tinggal membaca buku populer tentang ilmu tasawuf, ilmu kalam dan filsafat Islam. Dalam setiap pertemuan, mahasiswa diperintahkan mempresentasikan makalah. Di akhir pertemuan, dosen hanya menyimpulkan hasil presentasi diskusi dan tanya jawab.

Bahan ajar ini kami susun dengan harapan dapat membuat pembelajaran filsafat menjadi terarah, namun mudah. Sudah saatnya menyadari bahwa ilmu filsafat itu sangat penting, filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan harus dipahami hakikatnya, bukan sekedar mengenali terminologinya.

B. Bahan Ajar Filsafat Integratif

BAB I LOGIKA

Pasal 1 Pengertian Logika

1.1

Ilmu logika atau ilmu mantik adalah ilmu yang membahas kaidah atau prinsip-prinsip umum untuk berpikir benar.

1.2

Topik pembahasan ilmu logika adalah definisi, penalaran dan metode penelitian.

1.3

Ilmu logika membahas cara menemukan hakikat sesuatu atau menerangkan maknanya, membuktikan benar atau salahnya suatu pernyataan dan membantu meneliti secara sistematis, terhindar dari kemandulan dan tidak menghasilkan kesalahan dalam penyimpulan.

Pasal 2 Pengertian Ilmu

2.1

Ilmu terbagi menjadi ilmu *hudhuri* (presentrasional), yaitu pengetahuan tanpa perantara dan ilmu *hushuli* (konfirmatif), yaitu pengetahuan melalui perantara.

2.2

Ilmu konfirmatif adalah hadirnya gambar atau bentuk sesuatu

pada pikiran.

2.3

Ilmu konfirmatif terbagi menjadi konsepsi dan afirmasi. Konsepsi terbagi menjadi [1] niscaya dan [2] spekulatif. Afirmasi juga terbagi menjadi [1] niscaya dan [2] spekulatif.

Pasal 3

Tanda

3.1

Tanda adalah sesuatu yang menyebabkan orang mengetahui sesuatu di baliknya.

3.2

Penanda adalah sesuatu yang menjadi simbol adanya sesuatu di baliknya.

3.3

Petanda adalah sesuatu yang ada di balik penanda.

3.4

Tanda adalah penyebab diketahuinya petanda melalui tanda.

3.5

Tanda terbagi menjadi [1] tanda verbal dan [2] tanda nonverbal.

3.6

Tanda verbal dan tanda nonverbal terbagi menjadi [1] rasional, [2] natural dan [3] konvensional.

3.7

[1] Tanda verbal rasional, contoh: terdengar suara dari balik dinding menandakan ada orang bicara. [2] Tanda

verbal natural, contoh: terdengar suara ‘aduh’ menandakan kesakitan. [3] Tanda verbal konvensional, contoh: kata-kata yang menandakan maknanya.

3.8

[1] Tanda nonverbal rasional, contoh: melihat asap menandakan ada api. [2] tanda nonverbal natural, contoh: merasakan denyut nadi cepat menandakan sedang sakit. [3] tanda nonverbal konvensional, contoh: melihat lampu merah menyala menandakan harus berhenti.

Pasal 4

Kata

4.1

Kata berdasarkan maknanya terbagi menjadi [1] kata khusus, yaitu: satu kata, satu maknanya, contoh: besi, meja hewan. [2] Kata ekuivokal, yaitu: satu kata banyak maknanya, contoh: bisa: dapat, racun ular. [3] Kata pengalihan, yaitu: kata yang menjadi lain maknanya karena hubungan makna awal dan makna akhir, contoh: shalat: doa menjadi, shalat: ibadah yang dimulai takbiratul ihram dan diakhiri salam. [4] Kata improvisasi, yaitu: kata yang ditetapkan pada satu makna tetapi dipinjam untuk makna yang lain tanpa adanya hubungan, contoh: ‘*abidin*’ dari pengabdian agama ke nama orang. [5] kata literal, yaitu: kata yang maknanya telah ditetapkan pada sesuatu, contoh: singa: hewan buas itu. [6] Kata majas, yaitu: kata yang ditetapkan pada sesuatu yang bukan makna aslinya tetapi memiliki hubungan yang sama dengan makna aslinya, contoh: singa digelar pada orang yang gagah berani.

4.2

Kata tunggal adalah satu kata yang merujuk satu makna dan tidak memiliki makna independen bila bagian-bagian katanya dipenggal. Contoh, ‘Muhammad’, bukan ‘mu’ untuk kepala, ‘ham’ untuk badan dan ‘mad’ untuk kaki.

4.3

Kata tunggal terbagi menjadi: [1] Kata benda, contoh: pulpen, meja, Muhammad. [2] Kata kerja, contoh: pergi, makan, belajar. [3] Kata bantu, contoh: di, ke.

4.4

Kata terkomposisi adalah dua kata yang memiliki satu makna, namun setiap bagian kata terdapat makna yang mengarah pada makna katanya. Contoh, kata ‘hewan berakal’: kata ‘hewan’ memiliki esensi hewan dan kata ‘berakal’ memiliki esensi berakal.

4.5

Kata terkomposisi terbagi dua. [1] Kata terkomposisi yang sempurna, yaitu pendengarnya tidak butuh lanjutan kalimat, contoh: buku filsafat itu tebal. Kata terkomposisi yang sempurna terbagi kepada kalimat perintah dan pertanyaan. [2] Kata terkomposisi yang tidak sempurna, yaitu pendengarnya masih membutuhkan lanjutan, contoh: jika kamu rajin belajar....

Pasal 5

Makna

5.1

Jenis-jenis makna terbagi menjadi [1] konsep, yaitu makna

yang berada di pikiran, dan [2] eksistensi, yaitu makna yang berada di luar pikiran. Hubungan konsep dengan eksistensi adalah hubungan penerapan konsep pada eksistensi.

5.2

Konsep terbagi menjadi [1] konsep universal dan [2] konsep partikular.

5.3

Konsep universal terbagi menjadi [1] konsep universal gradasional dan [2] konsep universal univokal.

5.4

Konsep partikular terbagi menjadi: [1] Konsep partikular hakiki, yaitu tidak ada lagi partikular di bawahnya, contoh: Jakarta, Ibrahim. [2] Konsep partikular relatif, yaitu yang menjadi partikular ketika dibandingkan dengan konsep lebih luas darinya, contoh: konsep 'manusia' jika dibandingkan konsep 'hewan'.

5.5

Konsep partikular relatif menjadi konsep partikular hakiki bila: hanya dapat diterapkan pada satu eksistensi dan menjadi partikular universal ketika: konsepnya dapat dibagi menjadi beberapa konsep lagi.

Pasal 6

Empat Relasi

6.1

Empat relasi adalah: [1] ekuivalen, [2] non-ekuivalen, [3] umum-khusus, dan [4] umum-khusus dari satu sisi.

6.2

Relasi ekuivalen adalah relasi dua konsep universal yang mana keseluruhan satu konsep universal dapat diterapkan pada seluruh konsep universal yang lain. Contoh: keseluruhan konsep ‘manusia’ dapat diterapkan pada keseluruhan konsep ‘hewan berakal’.

6.3

Relasi non-ekuivalen adalah relasi dua konsep universal yang mana tidak satu pun antara konsep universal yang satu dapat diterapkan pada konsep universal yang lain, contoh: tak satu pun konsep ‘hewan’ dapat diterapkan pada konsep ‘benda mati’.

6.4

Relasi umum-khusus mutlak adalah konsep universal A dapat diterapkan pada seluruh konsep universal B, tetapi tidak seluruh, atau hanya sebagian konsep universal B dapat diterapkan pada konsep universal A, contoh: konsep ‘hewan’ dapat diterapkan pada keseluruhan konsep ‘manusia’, tetapi tidak seluruh, atau hanya sebagian konsep ‘hewan’ yang dapat diterapkan pada konsep ‘manusia’.

6.5

Relasi umum-khusus satu sisi adalah relasi setiap dari dua konsep universal dapat diterapkan pada sebagian konsep universal yang lain, namun sebagian lainnya dari masing-masing dua konsep universal itu tidak dapat diterapkan pada konsep universal yang lain, contoh: sebagian konsep ‘hewan’ dapat diterapkan pada sebagian konsep ‘putih’ dan sebagian

lainnya dari dua konsep universal itu tidak dapat diterapkan pada konsep universal yang lain.

Pasal 7

Lima Konsep Universal

7.1

Lima konsep universal terdiri dari konsep universal esensial dan konsep universal aksidental.

7.2

Konsep universal esensial adalah konsep universal independen, contoh: konsep universal ‘manusia’ adalah bagian independen dari konsep universal ‘hewan’.

7.3

Konsep universal esensial terbagi menjadi: [1] spesies, [2] genus, [3] differensia. Konsep universal aksidental terbagi menjadi [4] aksiden khusus dan [5] aksiden umum.

7.4

[1] Spesies yaitu konsep universal yang dapat diterapkan pada eksistensi tunggal, contoh: konsep ‘manusia’ diterapkan pada Ibrahim, Joko, Fatimah.

7.5

[2] Genus, yaitu konsep universal yang diterapkan pada spesies, contoh: konsep ‘hewan’ diterapkan pada konsep ‘manusia’, konsep ‘kambing’, konsep ‘kucing’.

7.6

[3] Differensia, yaitu konsep universal pembeda antar spesies dalam satu genus, contoh: konsep ‘berakal’ adalah pembeda

antara konsep ‘manusia’ dengan konsep ‘hewan’ lain.

7.7

Aksidental adalah konsep universal adalah petunjuk sifat hakikat, contoh: ‘tertawa’ adalah petunjuk sifat dari ‘manusia’.

7.8

Aksidental terbagi dua: [4] aksiden khusus dan [5] aksiden umum.

7.9

[4] Aksiden khusus yaitu konsep universal yang menjadi pembeda khusus pada satu spesies, contoh: konsep universal ‘tertawa’ adalah sifat khusus bagi spesies manusia.

7.10

[5] Aksiden umum yaitu konsep universal konsep universal yang menjadi pembeda umum pada beberapa spesies, contoh: konsep universal ‘berjalan’ adalah sifat umum manusia, sapi, ayam, kambing.

7.11

Genus terbagi menjadi: [1] Genus dekat, yaitu genus yang paling dekat dengan spesiesnya, contoh: ‘hewan’ dihubungkan dengan ‘manusia’. [2] Genus jauh, yaitu genus yang berada setelah genus dekat, contoh, ‘benda hidup’ dihubungkan dengan ‘manusia’.

7.12

Differensia terbagi menjadi: [1] Defferensia dekat, yaitu differensia yang paling dekat dengan spesiesnya, contoh: ‘yang berakal’ dihubungkan dengan ‘manusia’. [2] Differensia

jauh, yaitu differensia yang berada setelah differensia dekat, contoh ‘yang bergerak dengan kehendak’ dihubungkan dengan ‘manusia’.

Pasal 8

Definisi

8.1

Definisi adalah menjelaskan hakikat sesuatu dengan menerangkan maknanya. Definisi terbagi menjadi [1] definisi sempurna, 2] definisi tak sempurna, [3] Deskripsi sempurna [4] Deskripsi tak sempurna.

8.2

[1] Definisi sempurna, yaitu menjelaskan dengan menggunakan genus dekat dan differensia dekat, contoh: manusia adalah hewan yang berakal.

8.3

[2] Definisi tak sempurna, yaitu menjelaskan dengan menggunakan genus jauh dan differensia dekat, contoh: manusia adalah makhluk hidup; atau menggunakan differensia saja, contoh: manusia adalah yang berakal.

8.4

[3] Deskripsi sempurna, yaitu definisi dengan menggunakan genus dan aksiden khusus, contoh: manusia adalah hewan yang tertawa. Deskripsi sempurna juga adalah definisi dengan menggunakan contohnya, contoh: Manusia adalah Joko, Ahmad dan Zainab.

8.5

[4] Deskripsi tak sempurna, yaitu definisi yang menggunakan aksiden khusus saja, contoh: manusia adalah yang tertawa. Deskripsi tak sempurna juga adalah definisi dengan penyerupaan, contoh: dua konsep universal differensiasi adalah seperti dua garis lurus yang saling berhadap-hadapan. Deskripsi tak sempurna juga adalah definisi dengan pembagian, contoh: kata adalah kata kerja dan kata benda.

8.6

Dalam definisi disyaratkan semua yang masuk ke dalam kategori definisi harus terlingkupi, tidak boleh hanya dapat diterapkan pada sebagiannya saja. Maka, dalam definisi tidak dibenarkan dengan: [1] sesuatu yang lebih umum, contoh: manusia adalah hewan yang berjalan dengan dua kaki, karena banyak hewan lain yang berjalan dengan dua kaki. [2] Sesuatu yang lebih khusus daripada yang didefinisikan, contoh: manusia adalah hewan yang menulis, karena tidak semua manusia menulis. [3] Sesuatu yang bertolak belakang, contoh: manusia adalah benda mati, karena benda mati adalah konsep universal yang bertolak belakang dengan hewan yang merupakan genusnya manusia.

8.7

Definisi harus menggunakan sesuatu yang yang lebih jelas daripada objek yang didefinisikan. Sehingga definisi tidak boleh dengan menggunakan: [4] Kejelasan yang sama, contoh: ayah adalah orang tua dari anak. [5] Tidak lebih jelas daripada yang didefinisikan, contoh: cahaya adalah daya

yang menyerupai keberadaan. [6] Kata yang merupakan objek yang didefinisikan atau padanan kata, contoh: manusia adalah orang. [7] Menggunakan sesuatu yang penjelasannya bersandar pada penjelasan objek, contoh: matahari adalah bintang yang bersinar di siang hari, karena kata ‘siang’ itu saja sudah bersandar pada ‘matahari’. [8] Menggunakan kata yang tidak jelas dan ambigu.

Pasal 9

Pembagian

9.1

Pembagian adalah membagi sesuatu menjadi beberapa macam. Misalnya kata terbagi menjadi kata kerja dan kata benda atau mengurai sesuatu menjadi beberapa unsur. Misalnya air terdiri dari oksigen dan hidrogen. Setiap pembagian harus memiliki landasan. Misalnya manusia terdiri dari bangsa Arab, bangsa India dan bangsa Cina. Itu berarti pembagian berdasarkan kebangsaannya.

9.2

Pembagian terbagi menjadi pembagian natural dan pembagian logis.

9.3

Pembagian natural adalah pembagian sesuatu yang terdapat pada realitas eksternal. Contoh: kaca terdiri dari pasir dan silikon dioksida.

9.4

Pembagian logis adalah pembagian sesuatu yang berada pada mental. Contoh: segitiga terbagi menjadi segitiga sama sisi

dan segitiga sama kaki.

9.5

Pembagian harus: [1] Satu dasar dalam waktu yang sama. [2] Ekstensi bagian harus ekuivalen dengan ekstensi objek yang dibagi, contoh: menerapkan kata ‘sekolah’ sebagai bagian kata benda dan kata benda dibagi dari kata. [3] Pembagian tidak boleh bercampur, contoh: hewan bertulang punggung tak boleh dibagi menjadi bagian hewan yang berpayudara dan bagian hewan berparu-paru, karena hewan berpayudara adalah hewan berparu-paru. [4] Pembagian harus berkesinambungan, tidak boleh putus-putus, contoh: hewan tidak boleh dibagi menjadi Joko dan Zainab karena harus terlebih dahulu dibagi menjadi manusia, kambing dan kucing.

9.6

Dalam pembagian logis dibenarkan menjadikan bagian sebagai predikat bagi yang dibagi, contoh: kata benda adalah kata. Dibenarkan juga menjadikan yang dibagi sebagai predikat bagi bagian, contoh: kata adalah kata benda.

9.7

Dalam pembagian natural, bagian tidak dibenarkan menjadi predikat bagi yang dibagi, karena akan menjadi: oksigen adalah air. Tidak juga dibenarkan menjadikan yang dibagi sebagai predikat bagi bagian, karena akan menjadi: air adalah oksigen.

9.8

Pembagian logis adalah proses menurun dari genus ke spesies, lalu ke kelompok lalu ke anggota, contoh: kata menjadi kata

kerja dan kata benda. Kata kerja adalah kata kerja lampau dan kata kerja akan datang, kata kerja lampau adalah yang telah berlalu dan masih terjadi kini.

Pasal 10

Pegelompokan

10.1

Pengelompokan adalah penempatan unit-unit dalam kumpulan-kumpulan berbeda menurut suatu dasar. Pengelompokan terbagi menjadi [1] pengelompokan ilmiah dan [2] pengelompokan non-ilmiah.

10.2

Pengelompokan ilmiah itu seperti pengelompokan buku-buku berdasarkan segmen keilmuannya.

10.3

Pengelompokan non-ilmiah seperti pengelompokan buku-buku berdasarkan ukurannya.

10.4

Pengelompokan itu dimulai dari bawah ke atas. Sementara pembagian di mulai dari atas ke bawah.

Pasal 11

Penalaran

11.1

Penalaran adalah menyusun dalil-dalil untuk menetapkan objek yang dicari.

11.2

Penalaran terbagi menjadi [1] penalaran tak langsung dan [2]

penalaran langsung.

11.3

Penalaran langsung terdiri dari tiga cara: kontradiksi, konversi, kontraposisi. Penalaran langsung juga terdiri dari tiga cara yaitu: silogisme, induksi, analogi.

11.4

Untuk dapat melakukan penalaran harus memahami proposisi. Karena proposisi adalah materi dan unsur-unsur pembentuk penalaran.

Pasal 12

Proposisi

12.1

Proposisi adalah kalimat sempurna yang dapat dibuktikan benar atau salahnya. Proposisi terbagi menjadi [1] proposisi kategoris dan [2] proposisi hipotetis.

12.2

Proposisi kategoris adalah proposisi yang relasi subjek dan predikatnya dapat ditetapkan atau dinafikan. Contoh proposisi: Ahmad itu hadir.

Proposisi kategoris terdiri dari:

subjek: Ahmad,

predikat: hadir,

kopula: penetapan atau pengingkaran antara subjek dan predikat.

12.3

Proposisi hipotetis adalah penetapan atau penafian antara dua

proposisi.

Contoh: Jika matahari terbit, maka siang tampak. Proposisi kategoris terdiri dari:

anteseden: jika matahari terbit

konsekuen: siang tampak,

kopula: maka, kalau.

12.4

Setiap proposisi, baik kategoris maupun hipotetis, terbagi menjadi afirmatif dan negatif.

12.5

Proposisi kategoris, baik afirmatif maupun negatif, terbagi menjadi: [1] Proposisi individual, yakni pernyataan yang subjeknya partikular, contoh: Musa adalah penulis. [2] proposisi fisikal yakni pernyataan yang subjeknya universal, contoh: Manusia adalah spesies. [3] Proposisi ambigu, yakni subjeknya universal tetapi tidak membatasi ekstensi yang diberi putusan, contoh: manusia itu berada dalam kerugian, tidak jelas manusia mana yang merugi. [4] Proposisi determinatif, yaitu subjeknya universal, kuantitas ekstensi yang diputuskan dibatasi baik keseluruhan maupun sebagiannya, contoh: semua rasul adalah utusan Allah; Sebagian pelajar itu rajin.

12.6

Proposisi determinatif terbagi menjadi: [1] Universal, yaitu putusannya berlaku pada semua ekstensi, contoh: semua manusia akan mati, [2] partikular, yaitu putusannya berlaku pada sebagian ekstensi, contoh: Sebagian sekolah itu adalah sekolah agama.

12.7

Proposisi kategoris afirmatif berdasarkan posisi keberadaan subjeknya dibagi menjadi: [1] proposisi mental, yaitu hanya ada dalam pikiran, contoh: sekutu Tuhan itu mustahil terwujud, [2] proposisi eksternal, yaitu memiliki acuan pada realitas eksternal dalam waktu sekarang, contoh: Pelajar itu mempresentasikan makalahnya, [3] proposisi hakiki, yaitu acuannya ada pada realitas eksternal dan berlaku dahulu, kini dan akan datang, contoh: pengucap “tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah Rasul Allah” adalah Muslim.

12.8

Proposisi hipotetis terbagi menjadi proposisi konjungtif dan proposisi disjungtif. Proposisi konjungtif adalah pernyataan yang menetapkan, contoh: jika matahari terbit, maka siang tiba; atau menafikan antara dua proposisi, contoh: Tidak selalu jika bel berbunyi maka pelajaran dimulai. Proposisi konjungtif dibagi menjadi [1] proposisi kelaziman, konsekuen dan antisedennya niscaya, contoh: jika air mendidih, maka ia menguap, [2] proposisi kontigen, konsekuen dan antisedennya tidak niscaya, contoh: jika bunyi bel masuk kelas, maka Joko terlambat.

12.9

Proposisi disjungtif adalah proposisi yang menyatakan [1] keterpisahan konsekuen dan antisedennya, contoh: bilangan sempurna itu ganjil atau genap, atau [2] menafikan keterpisahan konsekuen dan antisedennya, contoh: Penyair itu adalah penulis [karena penyair dan penulis tidak berlawanan].

12.10

Proposisi disjungtif terbagi menjadi [1] proposisi antagonis, yaitu pernyataan hipotetis disjungtif yang antara anteseden dan konsekuennya bertentangan, contoh: bilangan sempurna itu ganjil atau bilangan sempurna itu genap, karena ganjil dan genap berlawanan, [2] proposisi kontigen, pernyataan hipotetis disjungtif yang antara anteseden dan konsekuennya saling bertentangan tidak dengan sendirinya atau tidak secara riil berlawanan, contoh: Di kelas A, adakalanya Joko menjadi pengajarnya atau Ahmad menjadi pengajarnya [jika disepakati pengajar lain tidak datang].

12.11

Jika proposisi disjungtif ditinjau dari segi ketidakmungkinan anteseden dan konsekuennya dihimpun dan dihimpun sekaligus, atau kemungkinan dihimpun sekaligus dan kemungkinan dinegasikan sekaligus, maka proposisi ini dibagi menjadi: [1] Proposisi disjungtif alternatif, yang dibagi menjadi [a] afirmatif yakni konsekuen dan antesedennya tidak mungkin dihimpun sekaligus, pula tidak mungkin dinegasikan sekaligus, contoh: Bilangan sempurna itu ganjil atau bilangan sempurna itu genap; dan [b] negatif yakni anteseden dan kosekuennya memungkinkan dihimpun dan memungkinkan dinegasikan sekaligus, contoh: Hewan itu tidak berakal dan hewan itu tidak mampu menulis. [2] Proposisi disjungtif inklusif, terbagi menjadi [a] afirmatif yakni anteseden dan konsekuennya tidak mungkin dihimpun sekaligus namun dapat dinegasikan sekaligus, contoh: Benda putih atau benda itu hitam, [b] negatif yakni anteseden dan kosekuennya

dapat dihimpun sekaligus namun tidak dapat dinegasikan sekaligus, contoh: Benda itu tidak nonputih atau benda itu tidak nonhitam. [3] Proposisi eksklusif afirmatif terbagi: [a] afirmatif yakni anteseden dan kosekuennya dapat dihimpun sekaligus tetapi tidak mungkin dinegasikan dari anteseden dan konsekuen sekaligus, contoh: Benda itu nonputih atau benda itu nonhitam; [b] negatif yakni anteseden dan kosekuennya tidak dapat dihimpun sekaligus tetapi tidak mungkin dinegasikan dari anteseden dan konsekuen, contoh: Benda itu tidak putih atau benda itu tidak hitam.

Pasal 13

Penalaran Tak Langsung

13.1

Penalaran tak langsung adalah penyusunan dalil menggunakan proposisi yang lazim dari proposisi yang dinyatakan. Penalaran ini dilakukan pada proposisi sulit dan yang tidak dapat dilakukam dengan proposisi langsung. Misalnya ingin menetapkan proposisi: Ruh itu ada. Bila proposisi tidak bisa ditetapkan melalui penalaran langsung, maka harus bersandar pada proposisi lazim, yakni: Ruh itu tidak ada. Lalu membuktikan kebenaran dan kesalahan proposisi lazim supaya dapat menetapkan proposisi yang dicari. Bila secara filosofis proposisi lazim terbukti salah, maka proposisi yang dicari pasti benar karena yang ‘benar dan salah’ itu mustahil eksis sekaligus. Metode penalaran tak langsung terbagi menjadi: kontradiksi, konversi dan kontraposisi.

13.2

Kontradiksi adalah kohesi dua proposisi yang satu benar dan satunya lagi salah. Tetapi harus ada titik persamaan dan sekaligus ada titik perbedaannya. Syarat kesamaannya adalah: keseluruhan predikat, subjek, objek, waktu, tempat, syaratnya sama, sama-sama aktual dan sama dalam korelasi. Syarat perbedaannya adalah: kuantitas [universal-partikular] dan kualitas [positif-negatif].

13.3

Karena menurut syarat di atas tidak mungkin kedua proposisi benar, maka tentu salah satunya saja yang benar. langkah penalaran kontradiksi adalah: 1. Menetapkan objek yang dicari. 2. Menentukan lawan objek yang dicari. 3. Membuktikan proposisi ‘lawan’ benar atau salah. 4. Menetapkan prinsip kontradiksi. 5. Kesimpulan.

Contoh praktiknya:

Objek yang dicari: Tidak ada satu pun dari ruh itu ada.

Lawan dari proposisi: Ruh itu ada.

Setelah dibuktikan secara filosofis, ternyata ruh itu ada.

Kesimpulan: Proposisi ‘tidak ada satu pun dari ruh itu ada’ adalah salah.

13.4

Konversi adalah mengganti posisi subjek dengan predikat sebuah proposisi pertama menjadi objek pada proposisi kedua dan merubah posisi predikat pada proposisi pertama menjadi subjek pada proposisi kedua, atau merubah anteseden pada proposisi pertama menjadi konsekuen pada proposisi kedua

dan merubah konsekuen pada proposisi pertama menjadi konsekuen pada proposisi kedua, tanpa mengubah kualitas negatif atau positifnya.

Contoh konversi:

[1] Universal afirmatif: Setiap yang berwarna pasti benda.
Menjadi: Setiap benda pasti berwarna.

[2] Partikular afirmatif: Sebagian burung adalah putih.
Menjadi: Sebagian yang putih adalah burung.

[3] Partikular negarif tidak berkonversi: Sebagian hewan bukan manusia. Karena akan menjadi: Sebagian manusia bukan hewan. Dan ini salah karena semua manusia adalah hewan.

Langkah konversi: 1. Menetapkan objek yang dicari. 2. Menentukan asal atau pokok. 3. Menetapkan prinsip konversi. 4. Kesimpulan.

13.5

Kontraposisi adalah pengubahan satu proposisi ke proposisi lain. Predikat proposisi kedua menjadi lawan pada subjek pada proposisi kedua. Subjek pada proposisi kedua menjadi lawan pada predikat proposisi pertama. Kualitas [afirmatif-negatif] tidak berubah. Setelah penggantian itu, proposisi kedua tetap terjaga kebenarannya.

Contoh kontraposisi:

[1] Universal negatif berkontraposisi dengan partikular negatif. Contoh: Tidak ada manusia adalah benda mati. Kontraposisinya: Sebagian non benda mati adalah bukan non manusia.

[2] Partikular negatif berkontraposisi dengan partikular negative. Contoh: Sebagian logam adalah bukan besi. Kontraposisinya: Sebagian yang nonbesi adalah bukan nonlogam.

[3] Universal afirmatif berkontraposisi dengan universal afirmatif. Contoh: Setiap penulis adalah manusia. Kontraposisinya: Setiap nonmanusia adalah nonpenulis.

[4] Partikular afirmatif tidak berkontraposisi karena terkadang hasil penalarannya berbeda. Contoh: Sebagian nonbesi adalah logam. Kontraposisinya: Sebagian nonlogam adalah besi. Dan ini salah karena kontraposisinya harus tetap benar.

Pasal 14

Penalaran Langsung

14.1

Penalaran langsung adalah penyusunan dalil terhadap objek yang dicari hingga bisa ditetapkan. Penalaran ini digunakan bila objek yang dicari tidak memiliki hambatan sebagaimana penalaran tidak langsung. Tiga metode penalaran langsung adalah silogisme, induksi dan analogi.

14.2

Silogisme adalah menerapkan universal pada partikular untuk mengetahui nisbah partikular. Contohnya: Setiap peminum bir itu fasik, ingin diterapkan pada Joni, maka dibuat proposisi dengan langkah [1] Joni peminum bir [2] Setiap peminum bir itu fasik [3] Joni adalah fasik. Atau contoh lain: [1] Besi memuai bila dipanaskan [2] Setiap logam memuai bila dipanaskan [3] Besi adalah logam.

14.3

Silogisme dibagi menjadi [1] silogisme pengecualian, yakni jelas kesimpulan atau lawannya pada kedua premis, contoh: [-] Jika Ahmad alim, dia harus dihormati [-] Ahmad itu alim [-] Maka Ahmad harus dihormati. [2] Silogisme konjungtif yakni tidak menyebutkan kesimpulan atau lawannya pada kedua premis: [-] Alam itu berubah [-] Setiap yang berubah itu baharu [-] Alam itu baharu.

14.4

Silogisme konjungtif terbagi menjadi [1] silogisme konjungtif kategoris, yakni tersusun dari proposisi-proposisi kategoris, contoh: [-] Merpati adalah burung [-] Semua burung adalah hewan [-] Merpati adalah hewan. [2] silogisme konjungtif hipotetis, yakni tersusun dari proposisi-proposisi hipotetis atau proposisi kategoris dan proposisi hipotetis, contoh: [-] Setiap air itu mengalir, maka ia terjaga. [-] Setiap yang terjaga, maka ia tidak menjadi najis karena menyentuh Najis. [-] Setiap air mengalir, maka ia tidak menjadi najis bila menyentuh najis.

14.5

Silogisme Konjungtif Kategoris terdiri dari term tengah yang terulang pada kedua premis, term minor yang pada premis minor dan term mayor yang terletak pada premis mayor. Premis ini tidak tersusun dari dua premis negatif, tidak dari dua premis partikular, tidak premis minor negatif-mayor partikular. Premis minor untuk partikular, premis mayor untuk universal yang ditetapkan pada partikular. term minor sebagai subjek dan term minor sebagai predikat.

14.6

Empat figura adalah silogisme konjungtif berdasarkan penempatan term tengahnya. Figura Pertama adalah term tengah yang menjadi predikatnya premis minor dan subjeknya premis mayor. Premis minornya afirmatif, premis mayornya universal. Figura pertama: [1]: afirmatif universal - afirmatif universal -afirmatif universal, [2] -afirmatif universal - afirmatif universal, - negatif universal, [3] -afirmatif partikular, -afirmatif universal - afirmatif partikular, [4] afirmatif partikular, - negatif universal; - negatif partikular. Figura kedua: [1] -afirmatif universal, - negatif universal, - negatif universal, [2] -negatif universal, -afirmatif universal, - negatif universal, [3] afirmatif partikular, negatif universal, negatif partikular, [4] negatif partikular, afirmatif universal, - negatif partikular. Figura ketiga: [1] afirmatif universal, - afirmatif universal, - afirmatif partikular, [2] - afirmatif universal, negatif universal, -negatif partikular, [3] afirmatif partikular, - afirmatif universal, afirmatif partikular, [4] - afirmatif universal, - - afirmatif partikular, afirmatif partikular. Figura keempat: [1] -afirmatif universal - afirmatif partikular, -positif partikular, [2] -afirmatif universal, afirmatif partikular, - afirmatif partikular, [3] negatif universal, -afirmatif universal, -negatif universal. [4] afirmatif partikular, - negatif universal, - negatif partikular.

14.7

Induksi adalah menyelidiki hal-hal partikular untuk mendapatkan hukum umum universal. Induksi terbagi menjadi [1] induksi sempurna yakni menyelidiki keseluruhan partikular untuk menemukan hukum universalnya dan [2]

induksi tak sempurna yakni meneliti sebagian partikularnya untuk menemukan hukum universalnya. Tingkatan induksi adalah: [1] observasi yakni membatasi penyaksian objek yang dicari sebagaimana adanya serta memahami pengaruh dalam transformasi indra ke pikiran, dan [2] eksperimen yakni penyaksian objek yang diteliti dalam beberapa kondisi yang telah disiapkan sebagaimana diinginkan hipotetis dan penetapan hukum.

14.8

Eksperimen adalah isolasi sesuatu yang dipisahkan dari hal-hal lain. Eksperimen berguna mengamati sesuatu yang tidak dapat dilakukan melalui observasi seperti zat kimia tertentu. Observasi dilakukan apabila mustahil dilakukan eksperimen pada objek yang diteliti seperti orbit, terlalu berbahaya seperti efek gas beracun pada manusia atau bila biayanya sangat besar dibandingkan manfaatnya. Observasi dan eksperimen harus dibatasi pada objek yang dicari, teliti dan seksama, mencatat fenomena yang disaksikan, dan mengulang proses ilmiah hingga benar-benar yakin. Setelah itu barulah melakukan hipotesis.

14.9

Hipotesis adalah interpretasi temporer peneliti atas fenomena yang telah diobservasi atau dieksperiemen. Hipotesis adalah proposisi yang tidak melanggar prinsip ilmiah umum, dapat dibuktikan benar atau salahnya dan dapat diaplikasikan pada setiap partikular yang disaksikan. Terdapat beberapa model dalam penerapan hipotesa. Model standarnya adalah asumsi adanya kausalitas. Dari asumsi ini dibuat kesimpulan dan

mencari hal-hal yang membenarkan kesimpulan. [1] Metode persamaan adalah menerapkan sebab pada akibat yang dominan muncul, contoh: Klorofil adalah sebab menghijanya daun semanggi. [2] Metode perbedaan adalah mengamati dua keadaan yang berlaku pada yang satu dan tidak berlaku pada satunya lagi, contoh: Oksigen pemungkin kebakaran, tanpa oksigen tak ada kebakaran. [3] Metode gabungan adalah penentuan adanya fenomena bila unsur tertentu terpenuhi, bila unsur tersebut tiada, fenomena tiada, contoh: Lemahnya penelitian ilmiah di sebuah sekolah adalah akibat dari minimnya pelatihan ilmiah, dan sebab menggeliatnya penelitian ilmiah di satu sekolah lain adalah akibat giatnya penelitian ilmiah. [4] Metode residu adalah keyakinan perubahan apa pun pada sebab harus terjadi juga pada akibat, contoh: Tingginya produksi akibat tingginya permintaan. [5] Metode variasi adalah keyakinan penyebab sesuatu tidak menjadi penyebab sesuatu yang lain yang berbeda dari sesuatu yang pertama, contoh: Segala berkaitan dengan planet Uranus telah diketahui kecuali penimpangan orbit Uranus, ini menunjukkan adanya sebab lain yakni keberadaan planet Neptunus. Penetapan hukum dilakukan setelah hipotesis dianggap terbukti. Lalu dari pembuktian itu dibuat prinsip umum yang disebut dengan hukum atau nisbah.

14.10

Analogi adalah menetapkan hukum satu partikular kepada partikular karena memiliki keserupaan, contoh: Menetapkan hukum haramnya arak kepada bir, karena bir menyerupai arak dalam efek memabukkan. Unsur-unsur analogi berdasarkan

contoh tersebut adalah pokok yakni yang telah diketahui hukumnya [arak], cabang yakni yang dicari untuk ditetapkan hukum [bir], konsisten yakni keserupaan pokok dan cabang [memabukkan], dan hukum yakni yang telah diketahui ketetapanannya pada pokok dan akan diterapkan pada cabang [haram].

14.11

Analisis adalah pembagian sesuatu menjadi unsur-unsur untuk diamati setiap bagian lalu diperhatikan kaitan antar unsur. Analisis terbagi menjadi analisis logis dan analisis materil. Analisis logis adalah pembagian rasional yang terjadi dalam pikiran. Analisis materil adalah pembagian suatu entitas pada realitas eksternal.

14.12

Komposisi adalah menghimpun beberapa hal menjadi satu. Pembagiannya sama seperti pembagian dalam analisis yakni komposisi rasional dan komposisi materil.

Pasal 15

Metode Penelitian Ilmiah

15.1

Metode penelitian ilmiah adalah metode menetapkan prinsip-prinsip ilmu dan metode menghasilkan pengetahuan berdasarkan prinsip-prinsip ilmu. Ilmu adalah kumpulan pengetahuan manusia yang sistematis mengenai topik tertentu. Metode penelitian ilmiah terbagi menjadi metode logis [umum] dan metode teknis [khusus].

15.2

Metode khusus mencakup semua ilmu dalam menetapkan prinsip-prinsip umum dalam menetapkan ilmu dalam bentuknya yang umum, dan menyusun unsur-unsur penelitiannya secara sistematis dengan mengaitkan satu unsur dengan unsur lainnya menjadi bangunan konsisten hingga saling menyempurnakan dengan bekal definisi, penalaran pembagian, pengelompokan, analisis, komposisi dan teknik-teknik logika lainnya sehingga menghasilkan ilmu yang jauh dari ketidakmembuahan hasil dan jauh dari kesalahan berpikir.

15.3

Prinsip umum dalam penelitian ilmiah antara lain: [1] Proposisi swabukti harus diteguhkan keswabuktiannya dan proposisi konsepsi harus dibuktikan dengan proposisi yang sesuai dengan sistem penalaran yang benar. [2] Diterapkan sistem analisa sehingga dapat menghasilkan bagian sejumlah yang dapat dibagi. [3] Langkah penelitian harus sistematis, dimulai dari unsur terkecil menjadi unsur yang lebih besar hingga menghasilkan suatu komposisi. [4] Kajian mencakup seluruh sudut topik yang diteliti. [5] Tujuan penelitian harus jelas. [6] Antar bagian penelitian tidak bertentangan satu sama lain. [7] Mencakupi semua problem penelitian dan menyingkirkan yang bukan termasuk bagian problemnya.

15.4

Metode teknis atau metode khusus berarti metode yang hanya berlaku bagi ilmu tertentu. Selain metode umum, setiap cabang ilmu memiliki metode tersendiri yang digunakan untuk

menghimpun, mempersiapkan, mengelompokkan materi. Misalnya ilmu matematika yang memiliki metode aksioma, proposisi terminologis dan silogisme logis. Atau ilmu sejarah yang memiliki metode mengumpulkan sumber, memverifikasi sumber dan menginterpretasi sebab.

BAB II

EPISTEMOLOGI

Pasal 1

Identitas Filsafat

1.1

Ilmu itu seperti makanan. Perut tidak menerima sembarangan makanan. Demikian juga jiwa, ia tidak bisa menerima sembarangan pengetahuan. Ada pengetahuan yang benar-benar bermanfaat bagi jiwa, ada yang kurang bermanfaat dan ada yang merugikan jiwa. Filsafat adalah ilmu yang paling bermanfaat bagi jiwa karena ilmu ini membahas tentang perkara yang paling dibutuhkan jiwa manusia.

1.2

Kebutuhan inbern manusia adalah mendapatkan jawaban meyakinkan dan memuaskan tentang tujuan keberadaannya, bagaimana setelah mati dan bagaimana mendapatkan kebahagiaan sejati.

1.3

Manusia modern telah mampu menciptakan teknologi yang banyak. Tetapi kehilangan identitas kediriannya akibat meninggalkan dan gagal menemukan jawaban atas pertanyaan-

pertanyaan esensialnya. Pertanyaan-pertanyaan esensial itu hanya bisa didapatkan sekaligus terpuaskan melalui filsafat.

1.4

Identitas esensial manusia adalah akal. Dengan akal manusia dapat mengoptimalkan akalnya untuk berpikir dan merenung. Sehingga siapa yang filosof dialah yang lebih manusiawi. Optimalitas pikiran dan tafakur menjadikan hidup tenang optimis.

1.5

Filsafat memberikan petunjuk optimalitas kualitas pengetahuan, perenungan ibadah dan segala jenis perbuatan. Sehingga waktu menjadi efektif. Filsafat membantu menyelesaikan segala persoalan dan permasalahan secara tepat dan efektif.

1.6

Istilah filsafat telah digunakan pertama kali oleh Pythagoras tetapi dipopulerkan oleh Socrates. Dia mengaku dirinya bukan orang yang pandai atau bijak (*Sophia*), tetapi masih merupakan orang yang berhasrat atau cinta [*philo*] untuk menjadi bijak atau pandai (*Sophia*). Socrates menggunakan terma ini untuk mengkritik kaum sofis yang mengaku sebagai orang bijak, tetapi memanfaatkan pengetahuannya untuk kepentingan pribadi. Alasan kaum sofis adalah karena pengetahuan objektif itu nihil. Paham demikian adalah warisan Zeno yang mengatakan bahwa segala pengetahuan manusia hanyalah persepsi subjektif.

1.7

Di masa lalu, filsafat melingkupi semua jenis pengetahuan.

Sehingga dibagi menjadi [1] filsafat teoritis, yang membahas subjek-subjek metafisika, teologi dan matematika dan [2] filsafat praktis yang membahas subjek-subjek tindakan seperti etika, politik dan ilmu keluarga.

1.8

Ilmu juga terbagi menjadi ilmu hakiki, yaitu ilmu-ilmu yang subjeknya alamiah seperti teologi, matematika, fisika, kimia, biologi dan ilmu-ilmu yang subjeknya dikonstruksi manusia seperti ilmu bahasa yang meliputi gramatika, nahwu, sharaf dan linguistik.

1.9

Di zaman mutakhir, terma ilmu hanya dimaknai sebagai pengetahuan eksperimental dengan basis empirik. Sementara filsafat hanya membahas epistemologi dan metafisika. Bahkan antara ilmu dan filsafat kerap dianggap kontradiktif. Kalangan positivis menganggap subjek filsafat itu tidak ilmiah karena tidak dapat dieksperimentasikan secara empiris. Ada juga sebagian orang yang menganggap filsafat adalah bagian dari ilmu sosial.

1.10

Dalam dunia intelektual Islam terdapat tiga aliran filsafat besar yaitu Peripateik Islam [*Masya'iyah*] yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, Illuminasionis Islam [*Isyraqiyah*] yang direpresentasikan oleh Syihabuddin Suhrawardi dan Hikmah *Muta'alliyah* yang direpresentasikan oleh Mulla Sadra.

1.11

Subjek sebuah ilmu adalah prinsip, karakter dan efek

subjeknya. Subjek filsafat adalah wujud. Filsafat membahas tentang karakter, kategori dan efek wujud. Setiap bidang ilmu membahas proposisi-proposisi berkaitan dengan subjeknya baik secara langsung ataupun tidak langsung. Maka, filsafat membahas proposisi-proposisi hukum wujud sebagaimana wujud itu sendiri.

1.12

Ciri-ciri ilmu filsafat adalah tidak sama dengan ilmu-ilmu lain karena subjeknya tidak terdeteksi oleh subjek ilmu-ilmu lain seperti ilmu empiris dan ilmu matematis. Pembuktian dan penafian filsafat harus menggunakan metode akal murni. Karena subjek filsafat adalah wujud dan seluruh ilmu lain membahas tentang subjek yang memiliki wujud, maka dikatakanlah filsafat adalah induk semua ilmu.

Pasal 2

Subjek Filsafat

2.1

Metode yang baik mendefinisikan bidang ilmu adalah menjelaskan subjeknya, persoalannya dan dimensinya. Maka ilmu filsafat dapat dijekaskan sebagai: ilmu yang membahas mengenai prinsip-prinsip wujud mutlak atau wujud sebagaimana wujud.

2.2

Subjek setiap bidang ilmu memiliki prinsip konseptual dan prinsip asertifnya. Posisi subjeknya harus jelas. Karena wujud adalah subjek swabukti, maka subjek filsafat tidak memiliki prinsip konseptual, tidak ada definisi yang mapan

untuk menjelaskan wujud, wujud lebih jelas daripada segala konsep yang dipakai untuk menjelaskannya. Bahkan filsafat tidak membutuhkan prinsip asertif karena wujud telah niscaya bagi manusia sebelum memiliki konsep apa pun. Terkadang suatu bidang ilmu membutuhkan bidang ilmu lainnya untuk membentuk postulatnya. Tetapi filsafat tidak membutuhkan ilmu lain karena wujud adalah primordialitas bagi manusia. Bahkan banyak bidang ilmu membutuhkan filsafat untuk membentuk postulatnya. Misalnya ilmu fisika yang membutuhkan filsafat untuk mendapatkan prinsip asertif substansi materi.

2.3

Sebuah bidang ilmu dapat dikenal dengan memahami metodologinya. Keberadaan ruh tidak dapat dibuktikan di bawah lensa mikroskop, akal murni tidak dapat dipakai untuk merenungkan jumlah gigi kuda. Setiap bidang ilmu memiliki hukum metodologisnya sendiri. Ada metode analogi, ada metode induksi, baik yang lengkap maupun sampel, dan ada metode deduksi. Induksi dan analogi memiliki kelemahan masing-masing. Matematika menggunakan prinsip deduksi. Bila meragukan deduksi, maka kita telah meragukan kepastian prinsip matematika. Filsafat juga menggunakan metode deduksi yaitu prinsip swabukti [*badihi*, *a priori*].

2.4

Meskipun memiliki metode berbeda, antar bidang ilmu dapat saling memberi kontribusi dalam batas-batas tertentu. Misalnya ilmu filsafat memberi sumbangan kepada ilmu akhlak karena jiwa hanya dapat dipahami melalui akal murni.

Atau ilmu matematika yang memberi sumbangan kepada ilmu fisika. Atau ilmu biologi memberi sumbangan kepada ilmu sejarah untuk menentukan usia fosil.

Pasal 3

Posisi Filsafat

3.1

Filsafat sangat banyak berkontribusi pada ilmu-ilmu lain, terutama dalam menjelaskan prinsip-prinsip asertifnya: membuktikan subjeknya, membuktikan kaidah universal *a priori* dan menuntaskan hukum kausalitas yang hanya bisa dilakukan dalam filsafat.

3.2

Filsafat dapat menunjukkan bahwa pengetahuan itu immaterial. Pengetahuan adalah konfirmasi jiwa sebagai bagian wujud dengan subjek pengetahuan yang juga bagian wujud yang terlimitasi sebagai ekstensi [*mahiyah*]. Bukti pengetahuan itu immaterial adalah seluruh elemen penyusun materi tubuh termasuk otak akan berganti dalam beberapa tahun, tetapi pengetahuan yang telah terjadi puluhan tahun masih jelas di dalam benak.

3.3

Terkadang ilmu lain dengan kedalaman eksplorasinya membuat wilayah kajian filsafat bertambah. Misalnya perkembangan sains telah menunjukkan ada perubahan energi ke materi dan sebaliknya. Dalam hal ini filsafat dapat menunjukkan bahwa energi tetap memiliki massa karena bila tidak, energi tidak dapat dipersepsi.

3.4

Setiap ilmu pengetahuan dapat dibedakan berdasarkan metode penelitiannya. Ilmu akal seperti matematika, logika, teologi dan filsafat.

Pasal 4

Prinsip Pengetahuan

4.1

Sebagai makhluk bekesadaran dan berpikir, manusia harus mampu mengoptimalkan kediriannya. Manusia harus mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar yang muncul dalam kesadaran dan perenungannya, bukan malah menghindarinya. Setiap keputusan dan tindakan manusia harus berangkat dari pengetahuan yang benar. Untuk itu, aktivitas terpenting adalah mempelajari hakikat pengetahuan. Dan ini merupakan bidang epistemologi. Bidang ini bahkan lebih penting daripada seluruh konsep-konsep pengetahuan yang lain. Problem terbesar dalam epistemologi adalah kesadaran manusia tentang inkohherensi antara konsep dengan realitas.

4.2

Pengetahuan adalah tindakan mengetahui itu sendiri. Pengetahuan tidak dapat didefinisikan karena bersifat *badihi* [*a priori*]. Usaha mendefinisikan pengetahuan hanya usaha menemukan sinonim bagi pengetahuan. Namun setidaknya dapat dikatakan, pengetahuan adalah penentuan tolak ukur benar atau salahnya dalam pengetahuan.

4.3

Ilmu terbagi menjadi ilmu presentasi [*hudhuri*] dan ilmu

konfirmasi [*hushuli*] Ilmu *hudhuri* adalah pengetahuan yang hadir secara langsung kepada manusia tanpa perantara bentuk dan konsep. Misalnya pengetahuan manusia tentang keberadaan dirinya, keadaan takut, cinta dan ragu. Sementara ilmu *hushuli* adalah ilmu yang hadir melalui perantaraan konsep dan gambar.

4.4

Ilmu *hushuli* terbagi menjadi dua tahap yaitu konsepsi [*tasawwur*] dan afirmasi [*tasydiq*]. Konsepsi masih berupa gambar yang dari ke dalam mental. Tetapi afirmasi telah terkandung justifikasi [baik afirmasi maupun negasi]. Mustahil ada afirmasi tanpa didahului afirmasi.

4.5

Konsepsi [*tasawwur*] terbagi menjadi konsepsi partikular dan konsep universal. Konsep partikular adalah konsep yang hanya memiliki acuan tunggal pada realitas ekstra eksternal. Misalnya, Presiden Joko Widodo, kota Bireuen, Indonesia. Konsep universal adalah konsep yang memiliki acuan majemuk pada realitas eksternal, seperti manusia, kota, negara.

4.6

Salah satu penemuan paling cemerlang dalam filsafat Islam adalah sistem kerja akal [*intelligable, ma'qulat*] yang diklasifikasi menjadi [1] *ma'qulat awwal* [*primary intelligable*] dan *ma'qulat tsani* [*secondary intelligable*]. *Ma'qulat tsani* terbagi menjadi [a] *ma'qulat tsani mantiqi* [*logical secondary intelligable*] dan [b] *ma'qulat tsani falsafi*

[*philosophical secondary intelligible*].

4.7

Ma'qulat awwal adalah konsep universal yang dihimpun langsung dari berbagai partikular pada realitas eksternal. Misalnya dari Joko, Zainab dan Zaid diabstraksi menjadi konsep manusia. Atau sebaliknya dari konsep primer manusia diacu secara langsung kepada Joko, Zainab dan Zaid. Contoh lain dari berbagai rasa takut dibuat konsep primer takut.

4.8

Ma'qulat tsani falsafi adalah konsep-konsep mental, tetapi dapat diacu pada realitas eksternal. Misalnya konsep sebab diacu kepada api dan konsep akibat diacu kepada asap. Sistem ini membutuhkan analisa rasional untuk menemukan relasi, misalnya sebab dan akibat. Konsep-konsep seperti wajib, mungkin, potensial, aktual, unitas, pluralitas termasuk ke dalam sistem ini. Ilmu filsafat dan ilmu matematika berada dalam ranah ini.

4.9

Ma'qulat tsani mantiqi adalah konsep yang hanya terdapat dalam ranah mental, tidak memiliki acuan pada realitas mental. Konsep seperti universal, partikular, subjek, predikat, *tasawwur* dan *tashdiq* termasuk ke dalam ranah ini.

Pasal 5

Tinjauan Pengetahuan

5.1

Fondasi saintifik popuer dewasa ini adalah positivisme. Aliran ini menganggap sesuatu yang objektif, ilmiah adalah yang

dapat diinderaai saja. Aliran ini telah mengingkari hukum-hukum akal seperti konsep universal dan *a priori*. Padahal objektivitas sebagai fondasi semua ilmu haruslah berangkat dari aksioma rasional, bukan inderawi.

5.2

Indera adalah sumber pengetahuan paling rapuh. Indra sering memberikan informasi keliru, misalnya pulpen dimasukkan ke dalam gelas berisi air akan tampak miring. Gangguan tertentu juga sering memunculkan kesalahan penginderaan, misalnya orang yang sedang mengalami radang akan sulit mencicipi rasa dengan benar. Semua kekurangan indera dapat dibantu oleh rasio. Maka jika mengingkari rasio, maka tidak akan ada pengetahuan yang benar dan objektif.

5.3

Pengingkaran atas rasio menyebabkan konsepsi dan afirmasi tidak bisa dibedakan, apalagi prinsip-prinsip akal lainnya seperti intelligible: kausalitas, konsep universal dan hukum-hukum logika. Dengan mengingkari prinsip akal, maka empirisme telah menolak hukum-hukum kepastian matematika. Sehingga empirisme dapat dikatakan sebagai pseudo-sains.

5.4

Untuk mendapatkan afirmasi [*tashdiq*], banyak proposisi empiris tidak membutuhkan persepsi inderawi, *tashdiq*, matematika dan logika misalnya. Prinsip identitas dan nonkontradiksi adalah prasyarat mutlak membentuk teori pengetahuan. Dan ini juga diingkari oleh positivisme karena

mereka mengingkari hukum-hukum akal.

Pasal 6

Wujud

6.1

Wujud sebagai konsep adalah univokal [*musytarak ma'nawi*], yaitu satu kata yang hanya memiliki satu acuan makna. Jadi, bila wujud adalah ekuivokal [*musytarak lafzi*], yaitu satu kata yang acuan maknanya jamak, maka, bila mengatakan 'Makhluk ada' maka 'Tuhan tidak ada'. Karena, sesuai prinsip identitas dan nonkontradiksi yang menjadi prinsip penalaran, acuan selain ada adalah tiada.

6.2

Kenyataannya keberadaan realitas eksternal itu nyata, bukan ilusi ataupun persepsi subjektif. Bila terbakar api, maka api yang membakar itu adalah api yang nyata. Itu adalah bukti bahwa realitas eksternal itu nyata dan objektif. Seskeptik apa pun seseorang, tetap saja dia tidak ragu terhadap keberadaan dirinya.

6.3

Perbedaan antara wujud dengan *mahiyah* beserta mana di antara keduanya yang prinsipil adalah salah satu diskursus paling penting dalam filsafat Islam. *Mahiyah* secara literal maknanya adalah 'ke-apa itu-an'. *Mahiyah* terbagi menjadi *mahiyah* umum dan *mahiyah* khusus. *Mahiyah* khusus adalah apa saja yang dapat menjadi jawaban dari pertanyaan: 'apa itu?'. Segala entitas yang dapat dikenal adalah *mahiyah*.

6.4

Setiap proposisi adalah terdiri dari *mahiyah* dan wujud: ‘Pohon ada’, ‘air ada’. Tetapi pada realitas hanya ada satu entitas. Dualitas antara ‘pohon’ dan ‘ada’ terjadi ketika pikiran menyerap satu entitas tunggal pada realitas.

6.5

Tema penting dalam filsafat, khususnya filsafat Islam adalah manakah antara ‘*mahiyah*’ dan ‘wujud’ yang prinsipil dan mana yang hanya kiasan. Aliran filsafat Hikmah *Isyraqiyah* mengatakan yang prinsipil adalah ‘*mahiyah*’. Menurut aliran ini, walau pun bisa diterapkan pada semua *mahiyah*, wujud selalu menjadi predikat. Sementara aliran Hikmah *Muta’alijyah* berpendapat, wujudlah yang prinsipil. Menurut aliran ini, secara konseptual, karena wujud itu dapat digradasikan, sementara *mahiyah* tidak dapat digradasikan. Secara realitas, wujud adalah entitas tunggal yang menyeluruh, tetapi pikiran mengubahnya menjadi *mahiyah-mahiyah* agar dapat dikenal. Jadi, *mahiyah* adalah modus pengenalan wujud.

6.6

Mahiyah adalah pembeda setiap subjek. Sementara wujud memiliki makna yang sama dari segala sesuatu. Apa yang tampak beda pada wujud hanyalah pada tingkatan gradasi.

6.7

Argumentasi prinsipalitas wujud adalah: [1] *mahiyah*, ‘manusia’ misalnya, bisa mengusung predikat ‘tiada’ dan bisa mengusung prinsip ‘wujud’. Sehingga *mahiyah* tidak bertentangan dengan ketiadaan dan tidak bertentangan

dengan ‘wujud’ karena konsepnya setara. Sementara wujud berkontradiksi dengan ketiadaan. Dengan demikian, *mahiyah* tidak dapat mewakili realitas eksternal, dia tidak berkontradiksi dengan ketiadaan. Padahal realitas eksternal itu jelas ada.

6.8

[2] Bila konsep wujud tidak dipredikatkan pada suatu *mahiyah*, ‘manusia’ misalnya, maka berarti kita tidak sedang membicarakan realitas eksternal. Karena memang pembukti keberadaan realitas eksternal adalah wujud.

6.9

[3] *Mahiyah* hanya konsep universal, pengindividuasinya adalah wujud. Sehingga, tanpa mempredikatkan wujud, *mahiyah* hanya menunjukkan sebuah konsep abstrak yang tidak terbatas, misalnya: Menyebutkan ‘manusia’ selalu mengambang pada konsep universal sebelum menyebutkan ‘manusia itu ada’.

6.10

[4] Realitas Mutlak tidak memiliki *mahiyah* karena dia adalah Wujud Murni. Dari-Nya semua wujud berasal. Maka, jika Realitas Mutlak adalah *mahiyah*, maka Dia tidak akan memiliki realitas eksternal. Realitas Mutlak bukan *mahiyah* karena Dia tidak terbatas.

6.11

Sesuatu dapat dianggap hakikat dalam pemahaman umum, tetapi bisa hanya majazi dalam filsafat, misalnya: mahiyah-mahiyah oleh masyarakat dianggap hakikat, tetapi dalam Filsafat Hikmah adalah majazi. Seperti air laut yang memiliki

banyak bentuk ombak, tetapi hakikatnya adalah air laut.

6.12

Konsep wujud, selain univokal, juga bergradasi. Acuan konsep wujud pada satu maujud kepada maujud lainnya bisa berbeda dari segi kausal: lebih awal dan lebih akhir, dan bisa berbeda dari segi kualitas: lebih kuat dan lebih lemah. Tetapi pada *mahiyah* tidak berlaku demikian: konsep manusia misalnya, berstatus sama pada acuan Zaki, Joko dan Zainab.

Pasal 7

Kausalitas

7.1

Kausalitas [sebab-akibat] adalah hal yang sangat niscaya dalam sistem penalaran. Kausalitas adalah termasuk universal sekunder filsafat [*ma'qulat tsani falsafi*]. Semua subjek keilmuan membutuhkan filsafat. Kausalitas menjadi alasan ilmiah untuk semua subjek keilmuan: kedokteran menganalisa sebab penyakit, antropologi berusaha menganalisa faktor-faktor pembentuk tingkah-laku tertentu manusia.

7.2

Kausalitas bukanlah keberiringan sesuatu dengan yang lain. Keberiringan tidak meniscayakan sesuatu sebagai sebab bagi sesuatu setelahnya. Kausalitas adalah sesuatu yang niscaya dari fakultas jiwa berupa intelesi.

7.3

Dalam pengertian umum, kausalitas adalah kebergantungan satu wujud pada wujud yang lain. Sebab sempurna adalah sesuatu yang dengan sendirinya dapat meniscayakan akibat.

Tetapi sebab tak sempurna adalah sebuah sebab yang tidak meniscayakan akibat atau membutuhkan hal tambahan agar akibatnya muncul. Sebab sederhana tidak terdiri dari beragam unsur, misal: Tuhan. sebab rangkap adalah yang terdiri dari beragam unsur, misal: api.

7.4

Sebab perantara adalah sebab tanpa melalui perantara: gerak tangan disebabkan jiwa, sebab dengan perantara adalah sebab yang memiliki perantara, misal: gerak pena melalui perantara tangan oleh keinginan.

7.5

Sebab pengganti adalah sebab yang dapat menghasilkan akibat dengan banyak cara: mengeringkan pakaian bisa dengan matahari, bisa dengan mesin. Sebab tertutup adalah yang akibatnya hanya terjadi oleh satu sebab. Sebab tertutup bisa berubah menjadi sebab pengganti.

7.6

Sebab internal adalah sebab yang selalu bersama akibatnya, misal: kayu senantiasa bersama kursi. Sebab eksternal adalah sebab yang dapat lepas dari akibatnya, misal: tukang kayu yang mengakibatkan adanya kursi.

7.7

Sebab hakiki adalah sebab yang tidak mungkin berpisah dengan akibatnya, misal: jiwa sebagai sebab munculnya kehendak. Sebab persiapan adalah sebab yang dapat berpisah dengan akibatnya, misal: Anak masih dapat hidup meski ayahnya telah meninggal.

7.8

Sebab material adalah sebab yang mempersiapkan munculnya akibat, seperti sebab internal, sebab ini selalu bersama dengan akibatnya, misal: unsur-unsur pembentuk air. Sebab aktual adalah sebab yang memberikan aktualitas tertentu pada materi, misal: aktualitas yang ada pada air. Sebab material dan sebab aktual adalah sebab-sebab yang berkaitan dengan materi. Sebab efisien dan sebab final adalah sebab eksternal dan sebab teologis. Sebab efisien terbagi menjadi [1] yang berkaitan dengan materi, yaitu sumber terjadinya gerak dan perubahan pada materi; [2] yang berkaitan dengan Perbuatan Ilahi, sebagai pemberi wujud pada sebab, yang lokusnya adalah hal-hal nonmateri, karena keberadaan materi tidak muncul dari ketiadaan.

7.9

Teolog berpandangan kriteria kebutuhan akibat kepada sebab adalah berdasarkan kebaruan sang akibat. Tetapi filosof berpandangan kriteria tersebut adalah berdasarkan kefakiran mutlak sang akibat. Bahkan bagi filosof, bila kriteria kebutuhan akibat kepada sebab adalah berdasarkan kebaruan, berarti ada jarak yang membuat sang akibat berpisah dengan sebabnya.

7.10

Dalam analisa mental, terdapat lima konsep teknis yaitu [1] esensi sebab sebagai pemberi wujud, [2] esensi akibat sebagai penerima wujud, [3] wujud yang datang dari sebab kepada akibat, [4] aktifitas pemberian yang dinisbahkan kepada sebab dan [5] aktivitas penerimaan yang dinisbahkan kepada akibat.

Tetapi dalam analisa eksternal yang ada hanya esensi sebab dan esensi akibat. Bahkan berdasarkan prinsip prinsipalitas wujud, esensi itu sendiri tidak nyata. Sehingga yang sebenarnya nyata pada realitas eksternal adalah wujud itu sendiri.

7.11

Bahkan keberiringan dua fenomena banyak yang tidak dapat disebut sebagai kausalitas, seperti siang tidak dapat disebut sebagai sebab bagi malam. Sehingga dapat dikatakan asosiasi sebuah peristiwa secara bersamaan seperti Bergeraknya pena karena Bergeraknya tangan sebenarnya hanya konsepsi saja bahwa gerak pena adalah karena gerak tangan. Sehingga sebenarnya dapat juga dibalik, yaitu tangan Bergerak karena gerakan pena. Sehingga ini menunjukkan bahwa kausalitas hanyalah konsepsi mental semata yang didahului oleh separasi satu peristiwa menjadi dua peristiwa sehingga yang satu dianggap sebagai sebab dan yang lainnya dianggap sebagai akibat.

7.12

Sebenarnya wujud akibat adalah luapan wujud sebab yang disebut sebagai relasi iluminatif [*idhafah isyraqiyyah*]. Kebergantungan wujud akibat kepada wujud sebab dianalogikan seperti kebergantungan imajinasi dalam mental dengan orang yang sedang berimajinasi. Sehingga dibagilah independen [*mustaqil*] sebagai sebab dan wujud bergantung [*mustaqil*] sebagai akibat.

7.13

Kausalitas adalah keniscayaan [*hudhuri*] seperti keinginan

yang muncul dari jiwa. Kausalitas juga dapat dibuktikan secara rasional seperti wujud wajib mutlak sebagai sebab bagi wujud wajib nonmutlak. Tetapi untuk membuktikan kausalitas secara empirik diperlukan eksperimentasi. Eksperimentasi harus dilakukan secara kontrol yang ketat atau pengawasan untuk menemukan kausalitas pada realitas empirik. Namun demikian, kausalitas pada alam empirik perlu dibatasi seketat mungkin dan itu pun masih tidak dapat dipastikan absolutitas sesuatu sebagai sebab mutlak bagi akibatnya.

7.14

Harus dibedakan antara kelaziman dan sebab. Munculnya siang tidak bisa dikatakan disebabkan oleh perginya malam karena itu kelaziman, bukan kausalitas. Tetapi apakah munculnya panas ruangan adalah karena pemanas ruangan, itu tidak dapat dipastikan. Kita hanya bisa merelasikannya, karena bisa jadi panas yang muncul karena sebab yang lain seperti cahaya matahari atau kondisi tubuh sendiri yang menjadi panas. Yang pasti, sebuah akibat muncul karena ada sebab sempurna. Suatu sebab sempurna meniscayakan munculnya akibat.

7.15

Sebab sempurna hadir secara bersamaan dengan akibatnya. Sebenarnya berputarnya gagang pintu dan Bergeraknya tangan hadir bersamaan. Sebab itu kausalitas ini tidak berhubungan dengan waktu. Sebab itu selayaknya akibat disebut kehadiran.

7.16

Sebab harus identik dengan akibatnya. Yang tidak memiliki potensi tidak dapat memberi aktualitas. Sesuai prinsip logika,

yang tidak memiliki tidak dapat memberi. Sesuai prinsip prinsipalitas wujud, wujud-wujud akibat sejatinya adalah wujud-wujud yang bergradasi dari satu wujud yang menjadi sebab.

7.17

Dalam prinsip kausalitas, satu sebab sempurna niscaya mengaktualkan satu akibat. Sesuai prinsip prinsipalitas wujud, satu wujud hanya mengaktualkan satu wujud yang menjadi majemuk karena gradasi. Prinsip ini sejalan dengan kaidah filsafat: hakikat sederhana adalah segala sesuatu.

7.18

Salah satu diskursus penting yang perlu dibahas dalam kausalitas adalah kemustahilan daur [*tasalsul*]. Daur lahir dari kekeliruan penalaran. A adalah sebab bagi B. B tidak bisa menjadi sebab bagi A. Sebenarnya petani hanya sebab persiapan bagi beras. Tidak ada daur antara petani dan beras. Demikian juga tidak ada daur pada api dan panas. Panas adalah akibat dari api. Bila ada panas yang menyebabkan api, maka itu adalah differensia api yang berbeda dari api pertama yang memunculkan panas. Maka, mustahil pula sesuatu menjadi sebab bagi dirinya sendiri sekaligus menjadi akibat dari dirinya sendiri. Itu kontras dengan prinsip identitas dan nonkontradiksi.

7.19

Sebab efisien dalam makna khusus adalah subjek yang memberikan wujud kepada akibat seperti *Wajib Al-Wujud* memberikan wujud kepada *mumkin al-wujud*. Secara umum

sebab efisien dalam makna umum meliputi subjek-subjek dan faktor-faktor material sebagai penyebab perubahan dan gerak seperti matahari sebagai sebab pada panas bumi. Sebab efisien terbagi menjadi: [1] pelaku alami, yaitu sebab alamiah yakni sebab yang tidak memiliki kesadaran atas akibat yang dimunculkannya, seperti matahari yang memanaskan bumi; [2] pelaku kompulsit, yaitu subjek yang tanpa sadar namun mengakibatkan kejadian yang berlawanan dengan alamiah, seperti batu yang terlontar ke atas; [3] pelaku terpaksa, pelaku sadar tapi bukan atas kehendak melainkan terpaksa, misalnya orang dipaksa membakar rumahnya sendiri; [4] pelaku sukarela adalah pengetahuannya adalah sekaligus perbuatannya, seperti orang yang sedang membayangkan sebuah pohon dalam benaknya; [5] Pelaku dengan tujuan, tindakan dengan keinginan dan pengetahuan dengan tujuan di luar diri seperti pergi ke pasar; [6] pelaku dengan dorongan yaitu perbuatan yang terjadi dari dorongan dan pengetahuan, seperti sedang berjalan di atas pematang sawah membayangkan terpeleset lalu benar-benar terpeleset; [7] Pelaku dengan pengungkapan diri yaitu perbuatan yang dilakukan atas pengetahuan rinci sebelumnya yang merupakan bagian pengetahuan menyeluruh atas diri, seperti perbuatan *Wajib Wujud* terhadap alam dalam perspektif *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*; [8] pelaku dengan arahan adalah pelaku yang bertindak berdasarkan arahan di atasnya, karena memang ada gradasi pada pelaku, seperti awan diarahkan angin yang diarahkan malaikat yang diarahkan Tuhan atas turunnya hujan.

7.20

Thabattabai berpendapat, pelaku dengan paksaan dan pelaku dengan tujuan dapat digabungkan karena menurutnya pelaku dengan paksaan adalah pilihan juga, seperti membakar rumah adalah pilihan dari opsi lain yang lebih tidak disukai. Thabattaba'i juga mengatakan tindakan dengan dorongan tidak mengandung motivasi sama sekali, sulit diterima.

7.21

Sebab final adalah *iradah*, sebuah keinginan sebagai pengetahuan konseptual yang membentuk gambaran atas manfaat atau konsekuensi yang membentuk motivasi. Suatu kejadian tanpa *iradah*, seperti tanpa sengaja bertemu teman lama di apotek saat sedang berniat membeli obat tidak dapat disebut tujuan final. Sebuah tujuan bisa bergradasi, seperti memberi sedekah bisa untuk membahagiakan pengemis atau untuk mendapatkan kesenangan diri, tetapi tujuan akhirnya menjadi penentu.

7.22

Terkadang konsep kebetulan diterapkan pada suatu peristiwa. Padahal konsep tersebut muncul dari keterbatasan persepsi dan pemahaman manusia. Sesuatu yang dianggap kebetulan tersebut sebenarnya memiliki kausalitas.

Pasal 8

Wujud Materi

8.1

Pembahasan filsafat tentang wujud terbagi menjadi [1] pembahasan tentang wujud mutlak yang meliputi prinsipalitas

wujud, gradasi wujud, sifat *a priori* [*badihi*] wujud dan univokal [*isyarak makwani*]; [2] tentang pembagian filsafat seperti kausalitas, wajib dan mungkin, wujud konseptual [*wujud zihni*] dan wujud eksternal [*wujud khariji*], serta *wahdah* [unitas] dan *katsrah* [pluralitas].

8.2

Salah satu pembagian wujud adalah pembagian wujud materi dan wujud nonmateri. Materi adalah zat tiga dimensi yang dapat ditunjuk dengan penanda indrawi, memiliki tempat dan waktu. Wujud nonmateri adalah wujud yang tidak dapat ditunjuk dengan penanda indrawi. Immanuel Kant berpendapat ruang dan waktu adalah semata konstruksi mental. Sementara Mulla Sadra berpendapat ruang dan waktu adalah nyata pada realitas eksternal.

8.3

Ruang adalah tempat bagi benda pada permukaan alam materi yang ekuivalen dengan permukaan benda itu sendiri. Sehingga bila ada benda tentu telah ada ruang dan tanpa benda ruang tiada. Waktu adalah sesuatu yang bersifat terus-menerus, perlahan dan tidak terbagi. Maka bila dikatakan satu detik, satu menit dan seterusnya hanyalah klasifikasi mental atas waktu yang tak terbagi.

8.4

Kategori universal adalah jenis-jenis tertinggi [*maqulat*] yang ditemukan pada setiap subjek indrawi. Kategori terbagi sepuluh dengan satu kategori substansi dan sembilan kategori aksiden. Substansi adalah esensi suatu entitas yang wujudnya

tidak membutuhkan objek dan yang membutuhkan objek adalah aksiden.

8.5

Substansi ada lima: [1] akal. Adalah substansi murni nonmateri, tidak meruang dan tidak mewaktu. Akal yang dimaksud di sini bukan sesuatu yang mempersepsi atau pembentuk konsep universal dan bukan terkait dengan penalaran. Karena itulah akal termasuk ekuivokal. [2] Jiwa. Adalah substansi non materi, tapi berhubungan dengan badan dan bahkan baru eksis setelah adanya badan, meskipun akan kekal setelah badan musnah. [3] Jasad. Adalah substansi materi yang dapat diindera melalui aksidennya. Substansi jasad adalah susunan dari substansi materi dan substansi bentuk. [4] Materi. Adalah substansi materi yang buram, yang eksis pada segala wujud material dan siap mengaktual setelah menerima bentuk. [5] Bentuk. Adalah aspek aktual dan sumber munculnya efek pada tiap materi. Bentuk senantiasa eksis pada setiap materinya.

8.6

Aksiden ada sembilan. [1] Kuantitas. Yaitu garis, permukaan dan volume. [2] Kualitas. Adalah aksiden yang tak dapat dibagi, seperti ilmu pada manusia dan rasa pada buah. [3] Tempat: Nisbah wujud materi dengan tempatnya berada, seperti buku itu di atas meja. [4] Waktu: nisbah wujud materi dengan waktu keberadaannya. [5] Posisi: nisbah pada posisinya, seperti Menara Pisa miring di atas tanah. [6] Kepemilikan: Nisbah sesuatu pada sesuatu yang lain yang melingkupinya, seperti boneka itu memakai baju. [7] Aktif: yaitu suatu materi yang mempengaruhi yang lainnya, seperti

air panas yang memanaskan tenggorokan. [8] Pasif: yaitu sesuatu materi yang dipengaruhi oleh sesuatu selainnya: seperti air yang terpanaskan oleh api. [9] Relasi: adalah relasi nisbah berulang-ulang antara dua wujud, seperti relasi pulpen dan buku di atas meja. Relasi terbagi pada [a] relasi simetris seperti relasi kakak dengan adik; [b] relasi asimetris seperti relasi ayah dengan anak.

8.7

Pengetahuan adalah kesatuan antara subjek pengetahuan yaitu jiwa dan objek pengetahuan. Pengetahuan itu bukan materi. Terdapat beberapa argumen untuk itu: [1] kalau pengetahuan adalah materi, maka mustahil objek yang diketahui yang sangat besar seperti gunung, gedung, tertampung dalam otak. Reaksi kimiawi otak yang material itu hanya persiapan bagi pengetahuan. Kalau sel-sel otak dikeluarkan dan dengan mikroskop dicari gambar-gambar pengetahuan di sana, maka tidak akan ada. Sehingga benarlah pengetahuan itu immateri.

8.8

[2] Hadirnya pengetahuan tidak cukup dengan kesiapan organ, tetapi membutuhkan kesiapan jiwa. Sering seseorang tidak mendengar perkataan orang disampingnya karena sedang sibuk memperhatikan orang lain. Atau orang yang sedang termenung dengan mata melotot tetap tidak mengetahui baru saja ada yang lewat di depannya. Itu karena pengetahuan adalah kehadiran jiwa, materi ragawi hanya persiapan saja, tanpa kehadiran jiwa, pengetahuan tetap tidak akan muncul.

8.9

[3] Bila pengetahuan dalam bentuk materi, maka tidak akan bisa melakukan perbandingan dua materi sekaligus. Seperti membandingkan ukurannya, membandingkan bentuknya dan sebagainya. Bila pengetahuan adalah materi, maka tidak dapat dibuat penggabungan untuk perbandingan.

8.10

[4] Bila pengetahuan adalah materi, maka tentu pengalaman puluhan tahun lalu tidak dapat diingat kembali karena dalam beberapa tahun, seluruh komponen materi penyusun jasad telah tergantikan oleh materi lain. Kalaupun ada sistem transformasi memori secara material, maka tetap saja transformasi itu membutuhkan materi lagi sebagai transformator, akan terjadi regrasi [*tasalsul*] dan sistem regrasi transformasi adalah mustahil dalam transformasi.

8.11

[5] Kalau pengetahuan itu adalah materi, maka seperti bila mengalami sebuah kecelakaan misalnya, tentu satu pengetahuan dapat menjadi setengah, seperti sebuah foto yang tersobek. Tetapi tidak demikian, kalau tidak melupakan seluruhnya dari satu pengetahuan, maka tidak melupakan setengahnya, misalnya pengetahuan tentang sebuah proposisi, “lima tambah lima adalah sepuluh”, bila tidak dilupakan keseluruhannya, maka akan diketahui keseluruhannya. Tidak ada suatu pengetahuan dapat dibagi.

8.12

[6] Pengetahuan bukan materi karena tidak memiliki

karakteristik materi seperti berat. Kalau pengetahuan adalah materi, maka semakin banyak pengetahuan seseorang maka semakin berat badannya.

Pasal 9

Gerak

9.1

Berubah adalah *taghayyur*, yaitu menjadi yang lain. Satu entitas menjadi yang lain. Lawan dari berubah adalah tetap. Perubahan terbagi menjadi perubahan spontan disebut kejadian [*kawn*] dan kehancuran [*fasad*], seperti jatuhnya buah dari pohonnya dan perubahan perlahan disebut gerak, seperti mendidihnya air yang dipanaskan. Gerak adalah lawan dari diam. Wujud diam memiliki potensi bergerak tetapi pada momen ini aktual sebagai diam. Semua wujud kecuali *Haqq Ta'ala* memiliki potensi gerak yang meniscayakannya berubah.

9.2

Setiap perubahan hanya terjadi ketika sesuatu memiliki potensi untuk berubah, perubahan adalah keluarnya sesuatu dari potensialitas menuju aktualitas, baik itu spontan maupun perlahan. Setiap wujud aktual adalah sebuah aktualitas dari potensi atas wujud sebelumnya. Sekaligus setiap wujud aktual itu adalah potensialitas bagi wujud lainnya.

9.3

Setiap perubahan suatu wujud secara langsung disebut kejadian dan kehancuran [*kawn wa al-fasad*]. Sementara perubahan perlahan disebut gerak. Ada enam keniscayaan dalam gerak: [1] awal, sebagai potensialitas, [2] akhir, sebagai aktualitas,

[3] gerak adalah perubahan perlahan sehingga antara awal dan akhir membutuhkan waktu, [4] jarak, adalah lokus atau kanal bagi awal menuju akhir, [5] subjek, yaitu yang bergerak dan [6] penggerak, karena gerak adalah akibat, maka tentunya membutuhkan sebab yaitu penggerak.

9.4

Gerak terbagi kepada gerak posisi, gerak kondisisi, gerak kualitas dan gerak kualitas. Semua itu diyakini sebagai gerak pada aksiden dengan identitas zat yang tetap. Tetapi aliran filsafat Hikmah *Muta'alliyah* mengatakan, identitas zat juga berubah. Ini disebut sebagai gerak substansi.

9.5

Setidaknya ada tiga argumentasi gerak substansi: [1] Perubahan aksiden adalah akibat alamiah dari perubahan substansi, dan sebab gerak harus juga bergerak seperti Bergeraknya cahaya lampu pasti karena lampunya bergerak, [2] karena aksiden hanyalah pancaran dari substansi, maka gerak aksiden sebenarnya adalah gerak pada substansi, [3] Waktu itu gradual, waktu adalah bagian dari aksiden, aksiden adalah pancaran substansi.

BAB III

ONTOLOGI

Pasal 1

Hakikat Realitas

1.1

Filsafat yang akurat adalah aliran filsafat yang konsisten

membedakan antara realitas dan konsep. Perbedaan antara realitas wujud dan konsep wujud adalah prasyarat mendasar dalam mempelajari ontologi.

1.2

Ontologi adalah ilmu yang membahas wujud sebagaimana maujud. Tujuannya untuk mendapatkan pengetahuan tentang maujud serta untuk dapat membedakan mana yang maujud benar-benar nyata dan mana maujud yang tidak nyata.

1.3

Ketika seseorang menemukan dirinya berelasi dengan realitas, disadari bahwa realitas itu menjadi pengetahuan baginya. Ketika melihat sesuatu pada realitas, maka disadari bahwa realitas itu nyata. Ketika bayi berinisiasi menemukan puting susu, ketika seseorang lari dari kejaran harimau, maka susu yang dicari dan harimau yang dihindari adalah hal yang nyata, bukan ilusi.

1.4

Terkadang seseorang menganggap sesuatu itu nyata, tetapi sebenarnya hanya ilusi. Misalnya hantu. Terkadang seseorang menganggap sesuatu itu hanya ilusi, tetapi sebenarnya nyata. Jiwa misalnya. Ontologi atau hikmah ilahiyah dipelajari untuk dapat mengenal maujud sebagaimana maujud agar dapat mengetahui manakah sesuatu yang maujud dan mana yang tidak memiliki maujud secara realitas.

1.5

Hikmah ilahiyah juga disebut filsafat pertama atau ilmu tertinggi yang mana objeknya adalah maujud sebagaimana

maujud. Dengan ilmu ini dapat menghantarkan pada pengenalan pada sebab tertinggi bagi wujud, yakni Sebab Pertama yang mana padaNya segala rangkaian wujud berakhir. Nama-namaNya sangat baik, sifat-sifatNya sangat agung. Dialah Allah *Azza wa Jalla*.

Pasal 2

Keswabuktian Wujud

2.1

Wujud pada ranah konsep atau ranah mental adalah sesuatu yang terbukti dengan sendirinya, tidak bisa dijelaskan karena ia lebih jelas dari segala instrumen yang dapat digunakan untuk memperjelasnya. Wujud tidak dapat dideskripsikan karena hanya membuat pemahaman tentangnya menjadi semakin buram. Mengatakan “wujud adalah yang mendasari realitas”, atau mengatakan “wujud dapat menjadi predikat bagi segala kuiditas”, hanyalah penjelasan konseptual semata, bukan definisi yang sebenarnya. Karena sejatinya wujud tidak perlu, tidak butuh dan tidak dapat didefinisikan.

2.2

Wujud itu bukan genus dan bukan differensia. Tidak juga wujud termasuk ke dalam lima universalia. Semua definisi harus berdasarkan pada tiga model itu. Sementara ketiga model itu diliputi oleh wujud. Makanya wujud tidak mungkin dapat didefinisikan.

Pasal 3

Wujud itu Univokal

3.1

Konsep wujud dapat dijadikan predikat bagi semua kuiditas. Hal itu dapat dilakukan karena konsep wujud itu adalah univokal.

3.2

Ketika wujud dibagi menjadi Wajib Wujud dan mungkin wujud, lalu mungkin wujud dibagi menjadi substansi dan aksiden, lalu substansi dan aksiden dibagi kepada beragam jenis, terbukti bahwa bagian-bagian itu semuanya berlandaskan pada sesuatu yang tinggal yakni wujud. Wujud itulah yang hadir pada setiap bagian.

3.3

Setelah menisbahkan wujud pada suatu ciptaan lalu kita ragu apakah penciptanya adalah mungkin wujud atau Wajib Wujud, atau apakah penciptanya itu suatu kuiditas atau bukan, maka bila wujud adalah ekuivokal, bukan univokal, maka tidak akan dapat ditemukan akurasi dalam usaha menemukan sumbernya.

3.4

Bila percaya bahwa manusia memiliki jiwa, lalu ragu apakah jiwa itu material atau immaterial, apakah jiwa itu substansi atau aksiden, bila wujud adalah ekuivokal, bukan univokal, maka jawaban yang ditemukan mengandung potensi menuju kegalatan.

3.5

Ketiadaan (*'adam*) itu kontras dengan wujud. Ketiadaan itu univokal. Maka tidak ada perbedaan pada ketiadaan. Wujud sebagai lawan bagi ketiadaan juga univokal. Karena itu, wujud adalah lawan bagi ketiadaan. Bila tidak demikian, dan bila salah satu atau keduanya bukan univokal, maka akan melanggar hukum nonkontradiksi.

3.6

Bila wujud adalah ekuivokal, maka bila hubungan antara Wajib Wujud dengan mungkin wujud tidak akan terlaksana. Padahal hubungan ini mutlak bagi akal. Bila menerima Wajib Wujud itu ada dan juga menerima mungkin wujud juga ada, maka sudah jelas wujud itu univokal. Sebab bila wujud itu ekuivokal, bila menerima mungkin wujud itu ada, sesuai hukum nonkontradiksi, maka haruslah Wajib Wujud itu tidak ada.

Pasal 4

Konsep Wujud adalah Predikasi

4.1

Pada ranah mental, wujud adalah tambahan bagi kuiditas. Pada ranah ini, wujud dan kuiditas itu berbeda satu sama lain. Pikiran mengabstraksi suatu entitas dari realitas eksternal dan menyimpannya. Kuiditas adalah sebuah konsep dari setiap sesuatu yang dapat menjadi jawaban terhadap pertanyaan, “apa itu?”. Kemudian pikiran menambahkan wujud kepada kuiditas. Penambahan inilah yang disebut dengan predikasi.

4.2

Wujud itu berbeda dengan kuiditas. Wujud dapat dinegasikan dari kuiditas. Misal, mengatakan, “kursi itu tidak ada”, yang mana ‘tidak ada’ adalah lawan bagi wujud, adalah proposisi yang tidak galat.

4.3

Dalil lainnya wujud itu berbeda dengan kuiditas adalah, kuiditas dapat dipahami atau dibuktikan dengan tanpa menyertakan wujud bersamanya.

4.4

Dalil lain bahwa wujud berbeda dengan kuiditas adalah, bahwa kuiditas itu dapat dipredikatkan pada wujud maupun pada ketiadaan. Kalau saja wujud adalah bagian dari kuiditas maka ketiadaan akan dapat dipredikatkan pada wujud sebagaimana dapat dipredikatkannya ketiadaan pada kuiditas. Tetapi ini mustahil, bertentangan dengan hukum nonkontradiksi dan akan melahirkan proposisi yang galat seperti berikut: “wujud itu tidak ada”.

Pasal 5

Wujud Lebih Mendasar Pada Realitas Eksternal

5.1

Realitas eksternal itu nyata, bukan ilusi. Realitas eksternal itu adalah satu entitas. Kursi misalnya, adalah satu kesatuan utuh pada realitas eksternal. Ketika pikiran mengabstraksikannya pada ranah mental, maka entitas tunggal itu terbagi menjadi wujud yang merupakan keber‘ada’annya dan kuiditas yang merupakan ke‘kursi’annya.

5.2

Para filosof berbeda pendapat manakah yang mendasar antara wujud dan mahiyah (kuiditas). Perdebatan ini sangat penting karena hanya yang mendasar (*ashal*) itulah yang nyata pada realitas. Sementara yang tidak mendasar (*'tibar*) Aliran filsafat Illuminasionisme Islam (*Isyraqiyyah*) berpendapat, kuiditas lebih mendasar. Sementara aliran filsafat Peripatetik Islam (*Masya'iyah*) berpendapat wujud lebih mendasar. Argumentasi wujud lebih mendasar lebih kuat dibandingkan argumentasi kuiditas yang mendasar.

5.3

Di antara argumen wujud lebih medasar adalah, kuiditas dapat dibagi kepada keberadaan dan ketiadaan. Bila kuiditas itu yang mendasar, maka realitas eksternal dapat ada dan dapat tiada. Namun pada kenyataannya realitas eksternal itu ada, sehingga wujudlah yang mendasar. Sementara kuiditas hanyalah limitasi-limitasi dari wujud.

5.4

Keyakinan bahwa kuiditas itu muncul dari ketiadaan hubungan dengan Wujud Mutlak sebagai Pencipta juga tidak dapat dibenarkan. Karena keberagaman itu memang watak dasar kuiditas karena hubungannya dengan Pencipta.

5.5

Kuiditas adalah sumber munculnya keberagaman. Antar kuiditas berbeda satu sama lain. Bila yang mendasar bukan wujud, maka tidak ada penyatu setiap kuiditas itu. Kuiditas mengada dengan wujud yang tunggal itu. Bila bukan wujud

yang mendasar, maka tidak dapat dibuat prediksi tunggal bagi wujud.

5.6

Bila kuiditas yang mendasar, maka harus ada satu kuiditas yang mendasari realitas eksternal. Demikian juga pada ranah mental harus ada satu kuiditas yang mendasarinya. Namun pada ranah mental itu yang terjadi adalah keberagaman, terjadi rangkap antara wujud dan kuiditas pada ranah mental. Bila kuiditas yang mendasar, maka merujuk kuiditas tidak akan berguna karena yang dirujuk adalah satu entitas saja. Dan ternyata kuiditas itu beragam.

5.7

Kalau saja kuiditas yang mendasari realitas eksternal, maka kuiditas akan menjadi yang lebih kuat dan lebih lemah, menjadi potensialitas dan menjadi aktualitas. Tetapi pada kenyataannya yang terjadi adalah keberagaman. Ada yang lebih kuat, disebut sebab. Ada yang lebih lemah, disebut akibat. Ada sebagai potensialitas, misalnya disebut kayu, ada aktualitas, disebut kursi. Semua itu adalah beragam. Dan harus ada yang mendasari penghubung dari semua perbedaan itu sebagai penghubung. Dan itulah wujud. Karena bila yang mendasarinya adalah kuiditas, maka tidak akan ada keberagaman.

5.8

Sebagai yang mendasari realitas, wujud tidak membutuhkan wujud lain karena wujud mengada dengan sendirinya. Dan tidak ada limitasi bagi wujud. Wujud itu adalah satu kesatuan yang bergradasi.

5.9

Wujud Wajib dan wujud mungkin adalah satu wujud yang bergradasi. Perbedaan pada setiap wujud mungkin adalah pada gradasinya.

Pasal 6**Wujud adalah Tunggal yang Bergradasi**

6.1

Satu wujud yang bergradasi itu perbedaannya adalah pada persamaannya dan persamaannya pada perbedaannya. Seperti pada air yang dipanaskan, perbedaannya itu pada air itu sendiri dan persamaannya juga pada air.

6.2

Gradasi wujud itu juga seperti cahaya. Persamaannya adalah pada cahaya itu sendiri dan perbedaannya adalah pada terang-redupnya. Terang dan redup itu adalah cahaya juga. Terang dan redup adalah sifat. Sifat itu terletak pada zat.

6.3

Wujud adalah tunggal dengan beragam tingkatan. Lebih kuat, lebih lemah. Perbedaan tingkatan itu adalah keniscayaan. Keragaman adalah dari ketunggalan wujud. Pada keragaman mengalir ketinggalan wujud.

6.4

Terdapat perbedaan vertikal dan perbedaan horizontal pada tingkatan wujud. Pada perbedaan vertikal ada Wajib Wujud, mungkin wujud dan materi primer. Pada perbedaan horizontal itulah keberagaman kuititas.

6.5

Dalam filsafat *Masya'iyah*, pada realitas eksternal, yang mendasar adalah wujud. Tetapi pada masing-masing kuiditas tidak ada kesamaan wujud. Kesamaan wujud hanya pada ranah mental. Pada ranah mental, wujud hanya menjadi tambahan bagi kuiditas.

6.6

Bila pada setiap wujud-wujud pada masing-masing kuiditas pada realitas eksternal itu berbeda-beda, maka wujud-wujud itu harus berbeda satu sama lain. Wujud mentalnya juga harus berbeda-beda karena berasal dari realitas wujud-wujud yang berbeda. Namun bila meyakini wujud mental adalah satu, berarti itu harus berasal dari abstraksi satu wujud pada realitas eksternal. Sebab itulah terdapat kekeliruan pada teori *Masya'iyah*.

6.7

Bila wujud eksternal itu majemuk, maka wujud tidak dapat menjadi landasan bagi realitas eksternal.

6.8

Wujud adalah suatu ketunggalan yang menjadi dasar bagi realitas. Menjadi beragam dengan berbagai tingkatan seperti lebih kuat dan lebih lemah, lebih dahulu dan lebih kemudian, potensialitas dan aktualitas adalah karena keberagaman kuiditas. Kuiditas menjadikan wujud yang tunggal menjelma sebagai keberagaman. Inilah yang disebut dengan gradasi (*tasykik*).

Pasal 7

Kekhasan Wujud

7.1

Kekhasan wujud terbagi menjadi tiga aspek. Pertama sebagai sesuatu yang menjadi dasar bagi realitas dan tegak pada dirinya. Kedua kekhasan wujud adalah sesuatu yang bergradasi dan gradasi itu pada dirinya. 3. Kekhasan wujud yang dihubungkan dengan kuiditas berbeda secara mendasar dengan kuiditas. Pada ranah mental wujud menjadi aksiden bagi kuiditas.

7.2

Pada ranah mental, kuiditas dikenal melalui wujud. Pada ranah mental wujud adalah sesuatu yang sangat jelas. Namun sebaliknya pada realitas eksternal, wujud tersembunyi dibalik kuiditas.

7.3

Wujud pada ranah mental, sekalipun sangat hanya sebagai tambahan, tetapi sangat kaya karena sangat ditambahkan pada setiap kuiditas.

Pasal 8

Hukum Negatif Wujud

8.1

Pada realitas wujud adalah yang mendasar. Tidak ada apa pun yang menjadi hakikat realitas selain wujud.

8.2

Hakikat dasar realitas itu adalah tunggal, tidak rangkap. Segala

yang tampak sebagai keragaman sejatinya adalah realitas tunggal.

8.3

Wujud itu bukan substansi dan bukan aksiden. Substansi dan aksiden itu bersandar pada wujud.

8.4

Wujud bukan bagian dari apapun karena setiap bagian itu meniscayakan adanya bagian yang lain. Sementara wujud itu tegak dengan dirinya sendiri.

8.5

Mungkin wujud yang dianggap sebagai rangkap antara wujud dan kuintas sebenarnya hanya berlaku pada ranah mental. Pada realitas, sejatinya yang hanya adalah ketunggalan yakni wujud.

8.6

Segala yang menjadi penyebab munculnya keberagaman seperti genus, differensia, aksiden tidak memiliki wujud. Sehingga semua itu tidak memiliki realitas yang nyata.

8.7

Wujud bukanlah apa pun kecuali dirinya sendiri.

8.8

Kenyataan bahwa wujud itu bukan genus dan bukan differensia meniscayakan ketidakhadiran wujud pada materi dan bentuk.

8.9

Wujud juga tidak memiliki spesies. Spesies itu hanya muncul dengan individuasi. Sementara wujud itu aktual pada dirinya sendiri.

Pasal 9

Pemaknaan Realitas Eksternal

9.1

Wujud itu terbukti dengan sendirinya. Wujud adalah aktualitas realitas. Pada ranah mental, kuiditas itu independen dari wujud. Sementara pada realitas eksternal, kuiditas hanyalah limitasi bagi wujud yang tunggal.

9.2

Konsep-konsep *ma'qulat tsani* falsafi hanyalah bentukan pikiran yang tidak memiliki aktualitas. Konsep-konsep itu hanyalah betukan pikiran berdasarkan pengamatan pada realitas eksternal. Konsep-konsep ini dapat diacu pada realitas eksternal sekalipun bukan berasal dari realitas eksternal. Misalnya menerapkan konsep sebab pada api dan menerapkan konsep akibat pada asap.

9.3

Penerapan konsep-konsep *ma'qulat tsani* falsafi perlu diperhatikan akurasinya.

Pasal 10

Kesesuatuan dan Wujud

10.1

Kekesatuan adalah sama dengan ketiadaan karena tidak nyata. Sementara subsisten (*thubut*) adalah wujud yang nyata.

10.2

Aliraan teologi Mu'tazilah meyakini subsisten adalah sesuatu yang lebih umum daripada wujud. Mereka meyakini

mungkin ketiadaan (*al-ma'dum al-mumkin*) adalah bagian dari subsisten. Sehingga muncullah keyakinan bahwa mungkin ketiadaan lebih khusus daripada ketiadaan mutlak. Sehingga ketiadaan mutlak menjadi bagian subsisten.

10.3

Mu'tazilah meyakini antara wujud dan ketiadaan terdapat sesuatu yang disebut *al-hall*. Istilah ini menjadi atribut mental seperti 'ayah' atau kekuatan. Dengan meyakini ranah mental adalah sesuatu yang tidak memiliki realitas, maka dengan sendirinya argumentasi ini menjadi galat.

Pasal 11

Ketiadaan Perbedaan dan Kausalitas pada Ketidadaan

11.1

Pada realitas nyata, perbedaan hanya terjadi pada yang mengandung wujud. Karena ketiadaan adalah kontradiksi wujud, maka pada ketiadaan tidak ada perbedaan. Ketidadaan mutlak dan ketiadaan berbeda dalam ranah konseptual. Dan ketiadaan mutlak tidak memiliki pembagian.

11.2

Pada kausalitas juga tidak ada wujud. 'Api' sebagai sebab dan 'asap' sebagai akibat keduanya hanyalah kuititas. Kuititas itu hanyalah pembatas wujud dalam ranah mental. Pada realitasnya hanya ada sesuatu yang tunggal yakni wujud.

Pasal 12

Ketidadaan itu Tidak Memiliki Afirmasi

12.1

Ketidadaan itu hanyalah kekosongan yang tidak memiliki

entitas. Suatu entitas hanya dapat mengada ketika dia mengandung wujud.

12.2

Predikasi harus merupakan bagian dari yang dipredikatkan. Baik itu predikasi intensional, yang mana predikasinya hanya datang dari cara pikiran menyusun proposisi, misalnya, “manusia adalah orang”, ataupun predikasi ekstensional, yang mana predikasinya diambil dari realitas eksternal yang tunggal dan diklasifikasi pikiran, misalnya, “manusia adalah hewan yang tertawa”. Ketiadaan mutlak dalam predikasi eksistensial benar-benar tidak memiliki predikasi. Sementara predikasi eksistensial tidak dapat disebut ketiadaan mutlak, ia hanya ketiadaan yang tidak dapat diberikan predikat.

12.3

Dengan pemahaman ketiadaan predikasi bagi ketiadaan, maka tidak akan muncul proposisi paradoks seperti, “partikular itu dapat membuktikan universal”, “sekutu Tuhan itu ada”, dan “konstruksi mental pasti ada pada realitas eksternal. Karena sebenarnya universal itulah yang diterapkan pada partikular, sekutu tuhan itu mustahil dan konstruksi mental itu belum tentu ada pada realitas eksternal.

Pasal 13

Kepastian Ketiadaan pada Non-eksistensi

13.1

Para filosof sepakat ketiadaan itu tidak memiliki eksistensi. Sementara sebagian teolog tidak sepakat dengan itu.

13.2

Apa yang telah menjadi ketiadaan tidak akan menjelma. Dalam pikiran, suatu kekosongan tidak akan dapat eksis.

13.3

Bila sesuatu yang mengada lalu satu waktu menjadi tiada dan kemudian mengada kembali dengan sendirinya, maka ini mustahil karena akan ada dua momen yang dipisahkan oleh ketiadaan.

13.4

Bila sesuatu yang ada lalu menjadi tiada, maka haruslah sesuatu itu memiliki sesuatu yang lain bersamanya baik dalam keberadaan maupun ketiadaan. Dan ini mustahil karena walaupun terdapat sesuatu yang lain bersamanya baik dalam keberadaan dan ketiadaan, haruslah sesuatu itu identik dengannya. Keidentikan itu tidak dapat disebut rangkap. Maka tidak berarti tidak ada yang lain bersama sesuatu itu sehingga tidak dapat terjadi sesuatu dari tiada menjadi ada.

13.5

Ketiadaan menjadi keberadaan itu mustahil terjadi karena keduanya merupakan identitas terpisah secara esensial. Perpindahan dari ketiadaan menjadi keberadaan adalah perubahan satu identitas menjadi identitas lain. Sementara ketiadaan itu tidak nyata.

13.6

Bila sesuatu dari tiada menjadi ada. Maka antara dua momen itu perlu ada suatu kondisi yang menghubungkannya. Penghubungnya itu membutuhkan penghubung lainnya.

Demikian seterusnya tak berhingga (*tasalsul*). Sehingga bila demikian harus ada sesuatu yang mendasar agar penghubung itu tidak perlu ada. Sebenarnya yang terjadi adalah eksistensi wujud yang tidak terbatas. Sehingga tidak meniscayakan ketiadaan padanya.

13.7

Ketiadaan mustahil memunculkan keberadaan karena secara prinsipil, yang tidak memiliki mustahil dapat memberikan. Karena ketiadaan adalah kontradiksi dari wujud, tidak memiliki wujud, maka mustahil ketiadaan dapat memunculkan keberadaan.

13.8

Argumentasi para teolog membangun teori dari keberadaan menjadi ketiadaan, lalu dari ketiadaan itu muncul keberadaan lagi adalah berdasarkan doktrin manusia mati lalu dibangkitkan kembali. Sungguh naif kiranya sebuah ajaran yang dipahami secara sempit lalu dibangun argumentasi ambigu untuk mendukungnya.

13.9

Dalam filsafat, kematian itu bukan menuju ketiadaan, tetapi adalah meningkatnya kehidupan dalam preoses penyempurnaannya.

BAB IV

AKSIOLOGI

Pasal 1

Idealisme

1.1

Pandangan Idealisme menyatakan manusia telah memiliki pengetahuan tentang arkitip universal yang menjadi sumber partilular pada entitas pada realitas eksternal.

1.2

Dinyatakan bahwa sebelum berhubungan dengan alam materi, jiwa telah memperoleh pengetahuan tentang arketip-arketip. Setelah berhubungan dengan materi, jiwa melupakan pengetahuan tentang arketip tersebut. Diyakini pengetahuan atas partikular-partikular merupakan konfirmasi kembali atas pengetahuan sebelum jiwa bergabung dengan materi.

1.3

Pandangan idealisme tidak dapat diterima karena jiwa adalah hasil gerak substansial materi.

1.4

Pandangan Idealisme tidak dapat diterima karena sebenarnya pengetahuan rasional adalah abstraksi dari kuintitas pada alam materi.

Pasal 2

Rasionalisme

2.1

Filsafat harus dimulai dengan keyakinan, bukan dengan

keraguan. Setiap argumentasi harus didasarkan pada sebuah proposisi yang tangguh dan solid. Padanyalah argumentasi bersandar. Bila proposisi mendasarnya terbantahkan, maka seluruh bangun argumentasinya menjadi runtuh.

2.2

Rasionalisme menyatakan pengetahuan berasal dari dua sumber yakni indrawi dan rasio. Peran mendasar untuk mendapatkan pengetahuan dipegang oleh rasio. Diyakini rasio memiliki bekal pengetahuan bawaan yakni konsepsi dan kategori. Bekal inilah yang memiliki peran lebih superior dalam membentuk pengetahuan.

2.3

Pengetahuan indrawi diyakini hanya sebagai persiapan bagi bekal bawaan pengetahuan yang telah ada dalam jiwa.

2.4

Rasionalisme tertolak karena jiwa adalah wujud sederhana yang tidak mengusung kategori dan konsepsi secara primordial melainkan itu terjadi setelah berinteraksi dengan wujud lainnya dalam bentuk kudititas-kudititas.

2.5

Kalau Rasionalisme adalah sangat akurat, maka tentu manusia dapat memperoleh pengetahuan tanpa pengetahuan indrawi. Namun ternyata konsepsi dan kategori hanya terbentuk setelah diperoleh pengetahuan indrawi.

2.6

Dengan catatan maksud Rasionalisme jiwa telah memiliki bekal konsepsi dan kategori adalah potensi jiwa, maka

pandangan ini dapat dipertimbangkan.

Pasal 3

Empirisme

3.1

Empirisme meyakini bahwa satu-satunya sumber pengetahuan manusia adalah indra. Rasio hanya bertugas membuat kategori-kategori dari berbagai realitas indrawi. Dalam pandangan rasionalisme, tidak ada sumber pengetahuan di luar realitas inderawi. Segala kerja rasio adalah pengolahan dari pengalaman indrawi.

3.2

Empirisme lupa bahwa tanpa kerja rasio dalam membuat konsepsi, pengetahuan tidak akan muncul.

3.3

Setiap hal yang diketahui adalah suatu identitas. Pembentukan identitas itu ditentukan oleh kerja inteleksi dalam membuat kategori. Substansi dan aksiden serta kausalitas adalah kerja rasio.

Pasal 4

Kritisme

4.1

Kritisme mengkritisi Rasionalisme dan Empirisme. Ajaran ini mengatakan pengetahuan bukan berasal dari dua sumber yakni indra dan rasio tetapi tiga yakni akal budi juga.

4.2

Ajaran ini menegaskan bahwa terdapat dua model pengetahuan

yakni yang hadir sebelum pengalaman yakni pengetahuan apriori dan pengetahuan pasca pengalaman yakni apošteori.

4.3

Kritisme mengatakan bahwa pengetahuan itu dimulai dari subjek. Subjek lebih superior daripada objek.

4.4

Ajaran ini memang telah menjelaskan batas rasio dalam perolehan pengetahuan. Tetapi ketika mengatakan bahwa ruang dan waktu adalah bentukan rasio, maka Kritisme telah jatuh pada subjektivisme karena menjadikan rasio sebagai penentu realitas. Hal ini sama dengan menegaskan bahwa realitas adalah bentukan rasio, tidak objektif.

4.5

Ruang dan waktu adalah konsekuensi dari eksistensi realitas. Kedua hal ini adalah bagian mutlak pada aksiden. Menegaskan ruang dan waktu adalah bentukan subjek pengetahua sama dengan mengingkari eksistensi realitas.

Pasal 5

Dialektika

5.1

Dialektika adalah proses penemuan kebenaran melalui dua kontradiksi yakni tesis dan antitesis yang memunculkan sintesis sebagai hasil mediasi dari dua hal berkontradiksi itu.

5.2

Dalam dialektika, tesis dan antitesis dikesampingkan untuk dikontradiksikan. Masing-masing antara tesis dan antitesis

diambil unsur kebenarannya untuk ditemukan sintesisnya.

5.3

Jelas ajaran ini menolak prinsip nonkontradiksi, karena mengklaim sebuah indentitas tidak dapat benar-benar tegak karena terus-menerus berada dalam kondisi berubah dalam gerak.

5.4

Pengingkaran atas prinsip nonkontradiksi sama dengan mengingkari setiap entitas yang ada. Sekaligus ini berkonsekuensi pada pengingkaran atas rasio manusia.

5.5

Mengklaim tidak ada yang benar-benar tegak berarti mengingkari argumen sendiri karena sesuatu yang dijadikan tesis dan sesuatu yang dijadikan antitesis tentunya adalah sesuatu yang telah tegak. Dialektika inkonsisten atas argumentasinya sendiri.

5.6

Di samping itu, tentunya dialektika mengakui bahwa tesis dan antitesis itu berbeda. Sehingga sebenarnya dialektika telah menerima yang mereka tolak yakni prinsip nonkontradiksi. Aliran ini inkonsisten terhadap ajarannya sendiri.

5.7

Dua entitas nonkontradiksi bila yang tesisnya benar, tentu antitesisnya salah, atau sebaliknya, maka mustahil menghasilkan sintesis yang benar karena yang benar tidak dapat bersatu dengan yang salah. Ini kembali melanggar prinsip nonkontradiksi. Apalagi kalau tesis dan antitesisnya

salah, mustahil sistesisnya benar.

Pasal 6

Eksistensialisme

6.1

Eksistensialisme berfokus pada cara manusia berada. Hanya manusia yang dapat dikatakan berada. Ajaran ini bersifat humanistik karena menjadikan manusia sebagai keseluruhan subjeknya.

6.2

Manusia dianggap bereksistensi dengan mengalami pengalaman yang konkret. Sebab itulah eksistensialisme kerap dijadikan rujukan studi antropologi.

6.3

Eksistensialisme memprasyaratkan kebebasan manusiahnya dengan kebebasan manusia dapat menemukan eksistensi dirinya.

6.4

Eksistensialisme menganggap pengetahuan itu bukan saja urusan empirik atau rasio, tetapi yang lebih penting adalah soal kebebasan manusia. Pengetahuan itu dari dan untuk manusia.

6.5

Eksistensialisme menganggap kebenaran itu relatif bagi setiap individu sehingga merusak alur epistemologi yang sebenarnya harus tertib untuk mendapatkan kebenaran. Kebebasan yang ditekankan termasuk kebebasan menciptakan kebenaran menurut diri sendiri yang masing-masing individu berbeda

melahirkan arogansi dan kehilangan orientasi.

6.6

Kegagalan utama eksistensialisme adalah menjadikan eksistensi manusia sebagai fondasi. Padahal pengetahuan manusia tentang eksistensi adalah modus eksistensi pada realitas eksternal. Eksistensialisme telah menyeret kepada subjektivisme.

6.7

Eksistensialisme tidak menerima adanya kebenaran mutlak. Menurut ajaran ini, kebenaran bersifat relatif bagi setiap orang. Inilah yang disebut individualisme. Paham ini dapat menumbukan arogansi dan melemahkan motivasi mencari kebenaran karena sudah puas dengan asumsi pribadi yang dianggap sebagai kebenaran.

6.8

Eksistensialisme bertentangan dengan ilmu yang benar dan pasti seperti logika dan matematika karena tidak menerima kebenaran objektif. Paham demikian mengarah kepada skeptisme.

Pasal 7

Filsafat Analitik

7.1

Filsafat analitik adalah aliran pemikiran yang mencoba mengevaluasi teks-teks filsafat yang telah ditulis oleh para filosof. Menurut ajaran ini, filsafat memiliki masalah dalam penggunaan bahasa dan istilah-istilah.

7.2

Filosof menggunakan bahasa-bahasa yang tampak subjektif karena mereka sangat kesulitan ketika menggunakan kata dan kalimat konvensional sebagai sarana komunikasi. Sehingga para pemikir analitik menuduh filosof menggunakan bahasa ambigu dan cenderung menggeneralkan acuan konkret. Padahal ini dilakukan karena mereka tidak yakin apakah sebuah kata yang dimiliki kamus konvensional dapat mewakili maksud mereka. Sebab itulah filosof yang baik adalah yang memberikan klarifikasi yang cukup untuk memperjelaskan terminologi yang mereka gunakan.

7.3

Sebagian pemikir analitik mengatakan seharusnya para filosof tidak menggunakan kata-kata yang tidak dapat ditemukan acuannya pada realitas empirik seperti kata ‘substansi’, ‘aksiden’ dan sebagainya. Ini menunjukkan kekeliruan besar ajaran tersebut. Karena mereka menghendaki para filosof hanya mengkaji realitas empirik. Padahal subjek utama filsafat adalah metafisika, realitas wujud sebagaimana adanya. Sehingga filosof harus membuktikan eksistensi wujud secara rasional.

7.4

Para pemikir analitik dan umumnya filosof Barat tidak memahami fungsi sistem *intelligable* yang terbagi menjadi kepada tiga: *Primary intelligable*, *logical secondary intelligable* dan *philosophical secondary intelligable*. Hal inilah yang membuat filsafat Barat menjadi diragukan

akurasi logikanya. Padahal bila memahami konsep ini, maka diketahuilah bahwa terminologi-terminologi filsafat memiliki wilayahnya masing-masing.

Pasal 8

Strukturalisme

8.1

Strukturalisme adalah aliran pemikiran yang istilahnya diadopsi dari ilmu fisika yang membahas tentang struktur atom. Aliran strukturalisme adalah studi ilmu-ilmu sosial termasuk ilmu bahasa. Dalam ilmu bahasa, strukturalisme berfokus pada studi linguistik.

8.2

Strukturalisme mengakui bahasa adalah ekspresi batin penggunanya. Namun karena batin itu tidak dapat dianalisa, maka difokuskanlah menganalisa struktur bahasa yang digunakan karena bahasa dianggap sebagai perwakilan maksud pengucap. Bila filsafat analitik mengevaluasi filsafat secara rasional empirik, maka Strukturalisme mengevaluasi filsafat melalui analisa teks bahasa.

8.3

Jika saja aliran ini memahami bahwa filosof menggunakan bahasa konvensional dan mereka sendiri tidak benar-benar yakin bahasa yang digunakan itu benar-benar dapat mewakili maksud mereka, maka dengan sendirinya Strukturalisme linguistik tidak perlu ada, atau setidaknya tidak perlu mengevaluasi teks filsafat.

8.4

Mengevaluasi filsafat melalui struktur linguistik adalah pekerjaan sia-sia karena filsafat tidak dapat diukur dengan nalar empirik, apalagi menganalisa struktur bahasanya saja.

Pasal 9

Dekonstruksi

9.1

Dekonstruksi adalah sebuah aliran yang tidak melakukan analisa teks melalui premis-premisnya dan mencari inkonsistensi logis, melainkan dengan membongkar filosofi sebuah teks. Aliran ini meyakini sebuah teks tidak memiliki konsistensi makna sehingga tidak memiliki otoritas pasti. Maka dianggaplah bahwa tafsir sebuah teks lebih mirip dengan permainan bahasa daripada sebuah analisa. Tidak ada makna tunggal dalam sebuah teks.

9.2

Dekonstruksi meyakini sebuah teks bebas ditafsirkan oleh pembaca. Tidak perlu mempedulikan maksud pengarang. Teks itu benar-benar miliknya pembaca. Paham demikian mengarah pada tidak adanya suatu makna yang pasti bagi sebuah teks. Setiap individu memiliki otoritas masing-masing dalam memahami teks. Sehingga tidak akan ada sebuah kesepakatan dan titik temu. Semuanya akan merasa benar sendiri. Dan yang pasti, dekonstruksi akan membuat semua pengarang kecewa karena pembaca bukan berusaha memahami apa yang dia maksudkan.

9.3

Dengan tidak perlu mempedulikan maksud pengarang, maka banyak yang suka menjadikan dekonstruksi sebagai metode penelitian karena jangan-jangan mereka tidak memahami maksud pengarang sehingga atas nama Dekonstruksi bisa membaca teks sesuai kapasitasnya sendiri, atau bahkan sesuai dengan ketidapkahamannya.

9.4

Dengan klaim pembaca tidak akan benar-benar memahami maksud pengarang, maka sangat terbuka peluang dijadikan alasan untuk memperlakukan teks secara semena-mena.

Pasal 10

Sosiologi

10.1

Ilmu-ilmu sosial dewasa ini terlalu dipengaruhi oleh cara pandang positivisme dalam memahami manusia. Mereka menolak manusia sebagai terdiri dari jasmani dan rohani, jiwa dan raga. Mereka meyakini manusia hanya hewan yang lebih cerdas, tanpa menerima eksistensi jiwa dan unsur rohani lainnya yang menyatu dalam diri manusia. Manusia dianggap tidak lebih dari apa yang dapat dikenal melalui indra. Akibatnya, asumsi dasar terhadap manusia menjadi keliru. Sehingga, segala teori dan konsep yang dibangun selama dia berhubungan dengan manusia baik langsung maupun tidak menjadi harus dipertanyakan.

10.2

Sosiologi tidak memiliki teori mandiri yang mempunyai bahasa yang sama. Umumnya teori-teori sosiologi diadopsi dari ilmu-ilmu lain seperti matematika, biologi dan fisika. Basis teori dan metodologi sosiologi adalah teori-teori Postmodernisme yang menolak segala keamanan, menolak ilmu itu adalah objektif, tidak punya satu kesepakatan. Sehingga tidak ada dasar logika yang dapat dijadikan kesepakatan untuk mengobjektifkan ilmu-ilmu sosial.

10.3

Data-data etnografi yang umumnya bersumber dari informan dan observasi adalah data primer yang paling meragukan dan selayaknya tidak dapat digolongkan ke dalam sains.

Pasal 11

Epistemologi Postmodernisme

11.1

Revolusi struktur saintifik menyatakan bahwa sebuah teori terbantahkan karena pergeseran paradigma. Jadi, ajaran ini menilai bahwa teori ditinggalkan karena pergeseran paradigma. Padahal yang umumnya terjadi adalah pergeseran paradigma itu adalah akibat dari runtuhnya sebuah teori karena telah terbantahkan, bukan sebaliknya paradigma yang berubah sehingga membuat teori terbantahkan dan diubah.

11.3

Falsifikasi mengajarkan bahwa sebuah teori baru dapat diputuskan keliru apabila telah dapat dibuktikan kesalahannya. Namun akan sangat tepat apabila kesalahan itu dibuktikan melalui logika dan pembuktian empiris sekaligus.

11.4

Hard Core adalah sebuah teori epistemologi yang menyatakan sebuah teori akan sangat kuat karena tidak dapat diperbandingkan dengan teori lain sehingga evaluasi atasnya menjadi tertolak. Diakui teori ini telah benar karena telah difalsifikasi. Namun persoalannya adalah falsifikasi itu adalah sesuatu yang terbuka dan dapat terus dilaksanakan. Sehingga, ketika *hard corenya* kemudian terbantahkan, maka seluruh bangunan argumentasi yang berlandaskannya tertolak keseluruhannya. Daripada sebuah teori, *Hard Core* lebih mirip sebuah doktrin kepercayaan. Rangkaian pelindung dan rangkaian teori yang berlandaskan *Hard Core* semuanya runtuh ketika *Hard Core* terbantahkan.

11.5

Semakin ketat sebuah teori, maka semakin besar kemungkinannya untuk keliru. Itu benar kalau teori yang dibangun itu tidak sesuai dengan logika dan filsafat yang akurat dan benar. Benar bahwa karya sastra juga mengandung kebenaran, tetapi itu sebagai suatu nilai aksiologis, bukan dari sudut pandang saintifik.

Pasal 12

Sains

12.1

Sains seharusnya adalah sebuah ilmu pasti, objektif, berdasarkan pengamatan yang benar dan logika yang tak terbantahkan, sehingga tidak dapat disebut subjektif maupun relatif. Relativisme telah melanggar prinsip sains itu sendiri

yakni objektif. Relativisme itu semakin diperparah dengan teori Mekanika Kuantum.

12.2

Sambil menerima teori relativitas, saintis mencoba menemukan sebuah rumus atau teori yang dapat menyelesaikan semua persoalan saintifik. Tentu inilah yang disebut dengan ambiguitas dan inkonsistensi.

12.3

Satu teori untuk segala persoalan akan sangat sulit terwujud karena memang realitas eksternal dan realitas konseptual memiliki ranahnya masing-masing. Perbedaan ini dalam filsafat telah dijelaskan dalam konsep tiga *intelligable*. Dan ini juga sejalan dengan ilmu fisika yang menunjukkan perbedaan partikel dan gelombang dalam ranah pengamatan dan ranah penghitungan.

Pasal 13

Agama

13.1

Agama adalah sebuah sistem yang mengandung keimanan, pengamalan dan perilaku. Sistem agama dirumuskan dalam bentuk kodifikasi oleh ahli ilmu kalam dan ahli fikih pada masa dahulu.

13.2

Tujuan agama adalah untuk mengantarkan manusia pada keimanan yang berdasarkan kesadaran. Kesadaran itu bersifat subjektif. Karena itu sebenarnya agama tidak dapat dirumuskan sebagai sistem objektif.

13. 3

Spiritualitas sebagai fitrah, potensi bawaan manusia adalah penyebab utama agama diikuti dan diapresiasi oleh manusia hingga hari ini. Tetapi sayangnya sistemisasi dan objektivisasi agama membuat tujuan utama manusia yakni spiritualitas menjadi sulit tercapai.

13. 4

Sistemisasi agama yang menjadi semakin stagnan ketika dihadapkan dengan problem kontemporer dan paradox yang muncul ketika dihadapkan dengan perkembangan pemikiran manusia diatasi dengan paradox yang baru sehingga agama menjadi himpunan paradox.

13. 5

Filsafat Peripatetik, filsafat Illuminasionisme, teosofi adalah solusi dalam menghindari paradox pemikiran keagamaan.

13. 6

Tasawuf falsafi adalah jawaban terhadap problem stagnansi agama.

BAB VIII

PENUTUP

Problem lumpuhnya nalar dan lemahnya spiritualitas yang berakibat pada mahasiswa terjebak dalam organisasi radikal diatasi dengan pendidikan filsafat-tasawuf integratif. Problem ini sebenarnya telah menimpa kaum muslim sejak Kolonialisme. Koloniasme yang membawa modernisme, di samping memberikan kemajuan-kemajuan bagi dunia Islam, juga telah melahirkan reaksi ekstrim dari kaum muslim yang menyebabkan munculnya radikalisme bahkan terorisme.

Sarekat Islam sebagai motor modernisme, sekalipun lahir sebagai respon atas sikap tidak adil Kolonialisme untuk memperjuangkan kepentingan ummat Islam, tetapi SI juga telah digunakan untuk menyuburkan radikalisme kelak dalam bentuk Masyumi. Agresivisme Natsir, pemberontakan DI/TII dan lahirnya DDII yang memfasilitasi jaringan fundamentalisme dan radikalisme dalam Islam adalah bukti modernisme Islam perlu diawasi dengan seksama.

Tetapi tidak semua modernisme berpotensi menjadi radikalisasi. Modernisme dari kelompok yang telah belajar Islam dengan sistematis dari latar belakang tradisional seperti di *dayah* Aceh atau seperti Cak Nur dan tradisi pondok di Jawa Timur tidak mengarah pada radikalisme. Namun sebaliknya

memberikan banyak kontribusi bagi perkembangan pemikiran Islam ke arah yang positif.

Dalam spirit Cak Nur, deradikalisasi di PTKI dapat dilaksanakan dengan menghidupkan kembali pesan-pesan Cak Nur dan mengimplementasikannya secara praktis di PTKI. Spirit Cak Nur menekankan pada inklusivitas berbasis kedalaman keilmuan, keluasan wawasan, dan keuletan dalam penelitian dan pengabdian masyarakat. Sekalipun pemikiran-pemikiran Cak Nur banyak ditentang, tetapi spirit pemikirannya diikuti secara sadar maupun tidak.

Organisasi HMI tentu mengambil pengaruh Cak Nur secara mendalam melalui NDP yang telah dia rumuskan. Semangat keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan menginspirasi UIN Jakarta dalam membentuk visi dan misinya. Tidak hanya itu, spirit pemikiran dan tauladan Cak Nur terus-menerus mempengaruhi UIN Jakarta.

Tentunya semangat kebersamaan dalam keterbukaan, harmonisme, dan toleransi tinggi yang diwariskan Cak Nur terlaksana melalui Paramadina yang dia dirikan. Paramadina berangkat dari yayasan wakaf yang selanjutnya mendirikan universitas ternama. Tidak hanya itu, semangat progresivitas pemikiran Cak Nur turut mengundang *The Islamic Collage* untuk menyebarkan sistem pembelajaran filsafat di ICAS-Paramadina yang kini menjadi STFI Sadra. Di sana, filsafat dipelajari secara mendalam, sistematis, dan menyeluruh.

Untuk itu, pembelajaran filsafat secara sistematis mulai dari logika, epistemologi, ontologi, dan aksiologi dirumuskan.

Harapannya, pedoman pengajaran ini dapat diterapkan di setiap program studi di PTKI dan PTU dalam rangka mengatasi problem kedangkalan berpikir dan krisis spiritualitas yang dihadapi mahasiswa sehingga para mahasiswa tidak hanya terhindar dari pola pikir dan tindakan radikal, tetapi bahkan mereka dapat menjadi agen deradikalisasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Sirajuddin. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010.
- Abdullah, Anzar. "Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Perspektif Historis." *Addin* 10, no. 1 (2016): 1–4.
- Abdullah, M. Amin. "Gelombang Orientalisme dan Studi Islam Kontemporer." In 2006, edited by Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus AF, 119. Bandung: Mizan, 2006.
- . *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . "New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 41, no. 1 (2003): 1–24.
- Abdullah, Mudhofir. "Globalisasi dan Krisis Ekologi: Upaya Konservasi Dalam Perspektif Fikih Lingkungan." *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 10, no. 2 (December 31, 2010): 157. <http://ijtihad.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijtihad/article/view/15>.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Abraham, Werner. "On the Double Definiteness Marker, Aspect, and Word Order in Old and Modern Scandinavian." In *Functional Heads*, 277–287. Oxford

- University Press, 2012. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199746736.001.0001/acprof-9780199746736-chapter-22>.
- Adan, Hasanuddin Yusuf. *Eksistensi Kader PII Aceh*. Banda Aceh: Adnin Foundation, n.d.
- Afif Anshori, Muhammad. “Kontestasi Tasawuf Sunnî dan Tasawuf Falsafi di Nusantara.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, No. 2 (September 17, 2015): 309. <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/11>.
- Afrianty, Dina. “Islamic Education and Youth Extremism in Indonesia.” *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism* 7, no. 2 (October 2012): 134–146. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/18335330.2012.719095>.
- Ahmed, Safdar. *Muslim Secular Democracy*. Edited by Lily Zubaidah Rahim. *Muslim Secular Democracy: Voices from Within*. New York: Palgrave Macmillan US, 2013. <http://link.springer.com/10.1057/9781137282057>.
- Ahyar, Muzayyin. “Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta.” *Studia Islamika* 24, No. 3 (December 29, 2017). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/4859>.
- Ahyat, Nur. “Metode Pembelajaran Pendidikan Agama Islam.” *EDUSIANA: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (October 7, 2017): 24–31. <http://ejournal.stainim.ac.id/index.php/edusiana/article/view/5>.
- Akhtar, Shabbir. *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World*. Chicago: Ivan R. Dee Publishe, 1991.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jeddah: Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979.
- . *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- . *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- . *Islam dan Filsafat Sains*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Konsep Pendidikan Dalam Islam*. Bandung: Mizan, 1988.
- . *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Acheh*. Singapore: MBRAS, 1966.
- . *The Nature of Man and Psychology of Human Soul*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.
- Al-Turabi, Hasan. *Fiqih Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*. Bandung: Arasy, 2003.
- Ali-Fauzi, Ihsan, and Haidar Bagir. *Mencari Islam*. Bandung: Mizan, 1994.
- Ali, Fachry. “Diskusi KLS Seri 1: Membaca Perkembangan Politik Nasional.” Jakarta: Komunitas Lingkar Semanggi, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=qY5id_Zixp0.
- . *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- . “Keharusan Demokratisasi Dalam Islam di Indonesia.” In *ICMI Antara Satus Quo dan Demokratisasi*, 128. Bandung: Mizan, 1995.
- Ali, Muhammad Abid. “Islamic and Western Education Systems – Perceptions of Selected Educationists in Malaysia.” *Journal of Education and Educational*

- Development* 3, no. 2 (December 9, 2016): 250. <http://journals.iobmresearch.com/index.php/JoEED/article/view/1037>.
- Ali, Sayyid Amir. *The Spirit Of Islam*. New Delhi: At Jayed Press, 1978.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2007.
- Amstrong, Karen. *Islam: A Short Story*. New York: Modern Library, 2000.
- An-Na'im, Ahmed Abdullah. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- An-Na'im, Ahmed Abdullah. *Islam dan Negara Sekular*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Ansor, Muhammad. "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 59.
- Ansor, Muhammad, and Muhammad. "Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia." *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 471–515. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/2412>.
- Anwar, Khaidir. "Professor H. Rasjidi dan Drs. Nurcholis Madjid." *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 3, No. 6 (March 1975): 8–10. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03062847508723591>.
- Anwar, M Khoiril. "Peran Ulama di Nusantara Dalam Mewujudkan Harmonisasi Umat Beragama." *Fikrah* (2016).

- Anwar, Saiful. *Melindungi Negara*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016.
- Ar-Raniri, Syaikh Nuruddi. *Rahasia Menyingkap Makrifat Allah*. 2nd ed. Jakarta: Diadat Media, 2009.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam-Liberal: Dialog Interaktif Dengan Aktivist Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Arrauf, Ismail Fahmi. "Mencerna Akar Filsafat Dalam Islam." *Ulumuna* 17, no. 1 (November 8, 2017): 1–18. <http://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/236>.
- Azra, Azyumardi. "Book Review: Intelektual Muslim Baru Dan Kajian Islam." *Studia Islamika* (2012).
- . "Intelektual Muslim Baru dan Kajian Islam." *Studia Islamika* (2014).
- . *Japan, Islam, the Muslim World and Indonesia: Past and Present*. Jakarta: The Japan Foundation, 2005.
- . *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- . "Kartosuwiryo Dan NII: Kajian Ulang." *Studia Islamika* 21, No. 1 (July 21, 2014). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/883>.
- . *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- . *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Millenium III*. II. Jakarta: Kencana, 2014.

- _____. "The Transmission of Al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of Al-Imam and Al-Munir." *Studia Islamika* 6, no. 3 (March 30, 2014): 143–158. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/723>.
- Bachtiar, Tiar Anwar. *Lajur-Lajur Pemikiran Islam: Peta Pergulatan Intelektual Indonesia Abad Ke-20 dan Awal Abad Ke-21*. Jakarta: Komunitas NuuN, 2006.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan dan Islam Muanusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Bagir, Zainal Abidin, Jarot Wahyudi, and Afnan Ansori. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu*. Bandung: Mizan, 1993.
- Bakker, J.W.M. *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Barton, Greeg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bayat, Asef. "The Coming of a Post-Islamist Society." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* (2011).
- Bruinessen, Martin van. *Contemporary Development in Indonesian ISLAM: Expaining the Conservative Turn*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.
- van Bruinessen, Martin. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia." *South East Asia Research* (2002).
- Bruinessen, Martin van. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.

- _____. “The Origins and Development of Sūfī Orders (Tarekat) in Southeast Asia.” *Studia Islamika* 1, no. 1 (May 28, 2014). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/864>.
- Bugak, Fajri. “Abu Tumin : Ulama Tidak Tepat Mencalonkan Diri Menjadi Bupati.” *Juang News*. Last modified 2016. <http://www.juangnews.com/abu-tumin-ulama-tidak-tepat-mencalonkan-diri-menjadi-bupati/>.
- Burhanudin, Jajat. “The Dutch Colonial Policy on Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 25.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Bandung: Mizan, 2003.
- Dawam Rahardjo, M. “Perceptions of Culture in the Islamic Movement: An Indonesian Perspective.” *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 7, No. 2 (August 1992): SJ7–2D. http://bookshop.iseas.edu.sg/bookmarks/SJ7_2/004/index.html.
- Dirgantari, Puspo Dewi. “Pengaruh Kualitas Layanan Jasa Pendidikan Terhadap Kepuasan Mahasiswa Serta Dampaknya Terhadap Upaya Peningkatan Citra Perguruan Tinggi Negeri Menuju World Class University (Studi Pada Mahasiswa Asing di Itb, Unpad, dan Upi).” *Jurnal Ilmu Manajemen dan Bisnis* 3, no. 2 (September 5, 2012). <http://ejournal.upi.edu/index.php/mdb/article/view/1039>.
- Djaelani, Abdul Qadir. *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*. Jakarta: Yadia, 1994.
- Drajat, Amroeni. *Kritik Peripatetis*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

- Emmanuel Sivan. *Radical Islam: Mediavan Theology and Modern Politics*. New Heaven and London: Yale Universitu Press, n.d.
- Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Purutan*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Fadli, Abdul Hadi. *Logika Praktis*. Jakarta: Sadra Press, 2016.
- Fajarwati, Indah. "Pendidikan Agama Islam." *Pendidikan Agama Islam* (2014).
- Fata, Ahmad Khoirul. "Menguak Islam Eksklusif Yang Toleran." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 6, No. 1 (January 22, 2014): 14. <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/111>.
- Fogg, K. W. "Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir By AUDREY R. KAHIN * Islam in the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia By CHIARA FORMICHI." *Journal of Islamic Studies* (2013).
- Gama, Cipta Bakti. "Fondasi Psikopatologi Islam: Suatu Pendekatan Psikofilosofis Terhadap Konsep Gangguan Jiwa dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur'an." PTIQ Jakarta, 2018.
- Gaus, Ahmad. *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Gharawiyani, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Gouda, Grances. *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900-1942*. Jakarta & Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 1998.

- Hadi, Abdul. "Dinamika Sistem Institusi Pendidikan Di Aceh." *Peuradeun* 2, no. 3 (2014).
- Hadi, Abdul W.M. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hamidah, Hamidah. "Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid–K.h. Abdurrahman Wahid: Memahami Perkembangan Pemikiran Intelektual Islam." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* (2018).
- Hamidy, Rasul. *Kharisma Ulama Dalam Persepsi Masyarakat Aceh*. Banda Aceh, 1982.
- Hanafi, Ahmad. *Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Hanafi, Hasan. *Turas dan Tajdidin Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001.
- Handajani, Suzie. "21 Lessons for the 21st Century." *Jurnal Humaniora* 30, No. 3 (October 3, 2018): 342. <https://jurnal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/39310>.
- Harahap, Syahrin. *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens*. Jakarta: KPG, 2018.
- Hasjmy, A. *Di Mana Letaknya Negara Islam*. Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Heryati, Heryati, and Yusinta Tia Rusdiana. "Implementasi Nilai Dasar Perjuangan Himpunan Mahasiswa Islam Terhadap Pembinaan Kader Hmi Kota Palembang." *Historia: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 6,

- no. 1 (February 28, 2018): 29. <http://ojs.fkip.ummetro.ac.id/index.php/sejarah/article/view/1152>.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- . *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegak dan Tidak Kontroversial*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- . *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Husaini, Adian, and Nuim Hidayat. *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya*. II. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Ilyas, Mukhlisuddin. “Masa Depan Dayah.” In *Islam, Formalisasi Syariat Islam dan Post-Islamisme di Aceh*, edited by Miswari, 33. 1st ed. Banda Aceh, 2019.
- Ilyas, Mukhlisuddin, Zainuddin, Abdul Muin Sibuea, and Zahrila. “Leadership Transformation: Study of Islamic Boarding School (Dayah) in Aceh Province of Indonesia.” *Journal of Entrepreneurship Education* 22, no. 2 (2019). <https://www.abacademies.org/articles/leadership-transformation-study-of-islamic-boarding-school-dayah-in-aceh-province-of-indonesia-7811.html>.
- International Law Making. “Summary for Policymakers.” In *Climate Change 2013 - The Physical Science Basis*, edited by Intergovernmental Panel on Climate Change, 1–30. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9781107415324A009/type/book_part.
- Iqbal. *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2016.

- Iqbal, Muhammad. *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- . “Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya Terhadap Legislasi Hukum Islam di Indonesia.” *Ahkam XII*, No. 2 (1989): 117–126.
- Ismail, Faisal. *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2008.
- Isutzu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabzawari*. Bandung: Pustaka, 2003.
- Jalaluddin Rakhmat. *Jalan Rakhmat: Mengetuk Pintu Tuhan*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011.
- Kamila, Raisa. “The Disobedient Uleebalang: Sarekat Islam and Colonial Civil Rule in Aceh.” Leiden University, 2017.
- Karim, Muhamad. “Mahalnya Keteladanan Pancasila.” *Jurnal Kesejahteraan Sosial* (2019).
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy, 2005.
- . *Nalar Religius*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kersten, Caroll. *A History of Islam In Indonesia*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Kersten, Carool. *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Khaled Abou El-Fadl. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Komaidi, Didik. “Pendidikan Agama di Tengah Pluralisme Bangsa (Dari Paradigma Eksklusif ke Inklusif).” *Literasi*

- (*Jurnal Ilmu Pendidikan*) 5, No. 1 (January 11, 2017): 79.
<http://ejournal.almaata.ac.id/index.php/Literasi/article/view/406>.
- Komandoko, Gamal. *Boedi Oetomo: Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa*. Yogyakarta: MedPress, 2008.
- Koshul, Basit B. “Fazlur Rahman’s ‘Islam And Modernity’ Revisited.” *Islamic Studie* 33, no. 4 (1994): 403–417.
- Kuntowijoyo. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2014.
- . *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. II. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2011.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- . *Pengantar Ilmu Sejarah*. II. Yogyakarta: Bentang, n.d.
- Kurdi, Muliadi. *Ensiklopedia Ulama Besar Aceh*. Banda Aceh: NASA, 2015.
- Kurniawan, Putut Wisnu. “Sejarah Berdirinya Perguruan Rakyat (Volksuniversiteit) 1928 Di Jakarta.” *Historia* (2017).
- Kusmana. “Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset.” In *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*, edited by Kusmana, 51. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Lambourn, Elizabeth. “From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik: The Export of Gujarati Grave Memorials to Sumatra and Java in the Fifteenth Century C.E.” *Indonesia and the Malay World* 31, no. 90 (2003): 221–223.

- Latif, Yudi. *Genealogi Intelegensia*. Jakarta: Kencana, 2013.
- . “Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno’s Way.” *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 207–246.
- Laugu, Nurdin. “Muslim Libraries in History.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 43, No. 1 (June 6, 2005): 57. <http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/36>.
- Lenkeit, Jenny. “Effectiveness Measures for Cross-Sectional Studies: A Comparison of Value-Added Models and Contextualised Attainment Models.” *School Effectiveness and School Improvement* 24, no. 1 (March 2013): 1–25. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09243453.2012.680892>.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Akhyar Yusuf Lubis*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Lybyer, Albert Howe, and Lothrop Stoddard. “The New World of Islam.” *The American Historical Review* 27, no. 2 (January 1922): 322. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/1836180?origin=crossref>.
- Ma’mur, Jamal. “Hegemoni Dan Counter Hegemony Otoritas Tradisional Studi Pemikiran Gender Ulama NU di Kecamatan Trangkil Pati.” *International Journal Ihya’ Ulum al-Din* (2017).
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- . *Fatsoen*. Jakarta: Republika, 2002.

- _____. *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Paramadina, 2019.
- _____. “Pemikiran Filsafat Islam di Dunia Modern: Problem Perbenturan Antara Warisan Islam dan Perkembangan Zaman.” *Jurnal Al-Hikmah* 6 Juli-Okt (1992): 70.
- Mahfud, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Makin, Al. “Islamic Acehnese Identity, Sharia, And Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh.” *Journal Of Indonesian Islam* 10, no. 1 (2016): 1.
- _____. “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* (2017).
- Martin van Bruinessen. *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*. VII. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Masrur, Ali. “Relasi Iman dan Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Al-Quran (Sebuah Kajian Tafsir Maudhui).” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 1, No. 1 (June 28, 2016): 35–52. <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan/article/view/1672>.
- Mat Diah, Abdul Halim, and Muqoddam Cholil. “Perjuangan Umat Islam Melalui Politik Di Indonesia.” *Journal of Al-Tamaddun* (2018).
- McLarney, Ellen. “The Islamic Public Sphere And The Discipline Of Adab.” *International Journal of Middle East Studies* 43, no. 3 (August 26, 2011): 429–449.

https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S0020743811000602/type/journal_article.

Miswari. “Abu Tumin Berpandangan ‘Sekuler.’” *Miswari Zawiyah*. Last modified 2016. Accessed April 17, 2019. <http://www.miswari.com/2016/08/abu-tumin-berpandangan-sekuler.html>.

———. “Banser Bakar Bendera Tauhid.” *Miswari Zawiyah*. Accessed May 8, 2019. <http://www.miswari.com/2018/10/banser-bakar-bender-tauhid.html>.

———. “Etnonasionalisme, Islamisme Dan Bahaya Formalisasi Syariat Islam.” In *Islam, Formalisasi Syariat Islam dan Post Islamisme di Aceh*, edited by Miswari, 145. Banda Aceh: BandarPublishing, 2019.

———. *Filsafat Langit dan Bumi*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

———. *Filsafat Pendidikan Agama Islam*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

———. *Filsafat Terakhir*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2016.

———. *Garudaku Tangguh: Konstruksi Islam Indonesia*. Jakarta: PB PII, 2011.

———. *Islam Mazhab Tutup Botol*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

———. “Mu‘ḍilat Al-Aqlīyah Al-Masīḥīyah Fī Ḥudūd Balad Al-Sharī‘ah Al-Islāmīyah.” *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 351. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/6978/4720>.

———. “Teori Gradasi Wujud Mulla Sadra Sebagai Sistem Reintegrasi Ilmu.” *Jornal Al-Ikhtibar* 2, no. 2 (2015): 83–105.

- Mohamad, Goenawan. *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai*. Yogyakarta: Diva Press, 2019.
- _____. *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai*. Yogyakarta: Diva Press, 2019.
- Muamar, Afif. “Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur).” *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 2, no. 2 (December 14, 2017). <http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/mahkamah/article/view/2164>.
- Mufid, Fathul. “Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra.” *Alqalam* 29, no. 2 (August 31, 2012): 215. <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/866>.
- Mulkhan, Abdul Munir. “Filsafat Tarbiyah Berbasis Kecerdasan Makrifat.” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (January 1, 1970): 219. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1145>.
- Mulyono, Galih Puji, and Galih Puji Mulyoto. “Radikalisme Agama Di Indonesia (Ditinjau Dari Sudut Pandang Sosiologi Kewarganegaraan).” *Citizenship Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan* 5, no. 1 (April 29, 2017): 64. <http://e-journal.unipma.ac.id/index.php/citizenship/article/view/1212>.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Argumen Islam Untuk Liberalisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- _____. *Argumen Islam Untuk Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- _____. *Argumen Islam Untuk Sekularisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- _____. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011.

- _____. *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. II. Jakarta: PUSAM, 2018.
- _____. *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Munip, Abdul. “Menangkal Radikalisme Agama Di Sekolah.” *Jurnal Pendidikan Islam* 1, No. 2 (January 1, 1970): 159. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1119>.
- Muqtada, Muhammad Rikza. “Utopia Khilāfah Islāmiyyah: Studi Tafsir Politik Mohammed Arkoun.” *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (September 14, 2017): 145. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1410>.
- Mustofa, Imam. “Terorisme: Antara Aksi Dan Reaksi (Gerakan Islam Radikal Sebagai Respon Terhadap Imperealisme Modern).” *Religia* (2017).
- Muthahhari, Murtadha. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____. *Manusia dan Agama: Membumikan Kitab Suci*. Bandung: Mizan, 2007.
- Muzakki, Akh. “The Roots, Strategies, and Popular Perception of Islamic Radicalism in Indonesia.” *Journal of Indonesian Islam* 8, no. 1 (2014): 1.
- Nafis, Muhammad Wahyuni. *Cak Nur: Sang Guru Bangsa*. Jakarta: Kompas, 2014.
- Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2008.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 2001.
- Nasrudin, Iyus Herdiana, and Nif'an Nazudi. "Pengembangan Model Pendidikan Karakter Berdasarkan Sifat Fitrah Manusia." *Jurnal Pendidikan Karakter*, no. 3 (2015): 264–271.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1998.
- Nasution, Hasan Bakti. "Hikmah Muta'alliyah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra." IAIN Jakarta, 2001.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf. "Buku Panduan Pengkafiran: Evaluasi Kritis Tibyān Fī Ma'rifat Al-Adyān Karya Nūr Al-Dīn Al-Ranīrī." *Jurnal Theologia* 29, no. 1 (September 2, 2018): 59. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/theologia/article/view/2313>.
- _____. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.
- _____. "Humanisasi Pendidikan Islam Melalui Antropologi Transendental Hamzah Fansûrî." *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* (2017).
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, and Miswari. "Islam Agama Teror?: Analisis Peningkatan Berita Media Online Kompas.Com." *Al-Balagh* 2, no. 1 (2017): 45–61.
- _____. "Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Alquran melalui Hermeunetika." *Jurnal At-Tibyan* 3, no. 2 (2018): 223–237.
- _____. "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak." *Paramita* 27, no. 2 (2017): 168–181.

- Niel, Robert van. *Munculnya Elite Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Nirzalin. “Krisis Agensi Politik Teungku Dayah di Aceh.” Gadjah Mada University, 2011.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. 8th ed. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Noor, Firman. “Islamic Party and Pluralism: The View and Attitude of Masyumi towards Pluralism in Politics (1945-1960).” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (December 14, 2016): 273. <http://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54202>.
- Nur, Muhammad. *Wahdah Al-Wujūd Ibn ‘Arabi dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra*. Makassar: Chamran Press, 2012.
- Nurdin, Ahmad Ali. “Revisiting Discourse on Islam and State Relation in Indonesia: The View of Soekarno, Natsir and Nurcholish Madjid.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 6, no. 1 (June 1, 2016): 63. <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/400>.
- Parsania, Hamid. *Existence and the Fall: Spiritual Anthropology of Islam*. London: ICAS, 2006.
- Peursen, Cornelis Antonie van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Plato. *Republik*. Yogyakarta: Narasi, 2015.
- Priyono AE. *Warisan Orde Baru: Studi Fenomena dan Sistem Bablaskan Rezim Suharto di Era Reformasi*. Jakarta: ISAI, USAID, 2005.
- Pulungan, Jufri Suyuthi. “Relasi Islam dan Negara: Studi Pemikiran Politik Islam Dalam Perspektif Al-Qur’an.”

- Intizar* 24, No. 1 (January 1, 1970): 185–202. <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/intizar/article/view/2187>.
- Purnama, Agung. *Politik Charlemagne 778-814 M: Imperium Christianum, Kekaisaran, dan Kekhalifahan*. Bandung: Kentjana Indie Pustaka, 2005.
- Qaramaliki, Muhammad Hasan Qardran. *Islam dan Sekularisme: Agama dan Politik di Antara Pengalaman Religius dan Falsafah Kenabian*. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Jihad*. Bandung: Mizan, 2010.
- Rachmahana, Ratna Syifa'a. "Psikologi Humanistik dan Aplikasinya Dalam Pendidikan." *el-Tarbawi* 1, no. 1 (2008): 99–114. <http://jurnal.uii.ac.id/index.php/Tarbawi/article/view/191>.
- Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Intelijensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. IV. Bandung: Mizan, 1994.
- Rahardjo, Mudjia. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Sosiologi Islam Sebagai Sebuah Tawaran." *El-Harakah (Terakreditasi)* 4, no. 2 (August 12, 2008): 61. <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/article/view/4635>.
- Rahmah, St. "Peran Keluarga Dalam Pendidikan Akhlak." *Al-Hiwar : Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah* 4, no. 6 (April 21, 2017). <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/alhiwar/article/view/1213>.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Sadra*. Bandung: Pustaka, 2000.
- Raihan, Raihan. "Implementasi Pemikiran Dakwah Mohammad Natsir di Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Provinsi Aceh." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* (2016).

- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1991.
- Ramakrishna, Kumar. *Radical Pathway: Understanding Muslim Radicalization in Indonesia*. Post Road West, Westpor: PraegerSecurity International, Greenwood Publishing Groop, 2009.
- Rasjidi, HM. *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Rasjidi. *Koreksi Terhadap Drs Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Sejarah Indonesia Modern 1200–2008*. Jakarta: Serambi, 2008.
- Ridjaluddin, and Anang Rohwiyono. *Bunga Rampai Pendidikan Islam*. Jakarta: Pusat Kajian Islam, FAI, UHAMKA, 2008.
- Rivai, Veithzal, and Antoni Nizar Usman. *Islamic Economics and Finance*. Jakarta: Gramedia, 2012.
- Rohmaniyah, Inayah, and Mark Woodward. “Wahhabism, Identity, and Secular Ritual: Graduation at an Indonesian High School.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* (2013).
- Sa’adi, Sa’adi. “A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia: An Epistemological Review.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (June 1, 2011): 151. <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/51>.
- Saby, Yusny. “The Ulama in Aceh: A Brief Historical Survey.” *Studia Islamika* 8, no. 1 (2001): 1–35.
- Said, Mohamad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: Waspada, n.d.

- Saleh, Qasim A. Ibrahim Muhammad A. *Buku Pintar Sejarah Islam*. Jakarta: Zaman, 2014.
- Saputri, Marheni Eka. “Pengaruh Perilaku Konsumen Terhadap Pembelian Online Produk Fashion Pada Zalora Indonesia.” *Jurnal Sositologi* 15, no. 2 (August 2016): 291–297. <http://journals.itb.ac.id/index.php/sostek/article/view/2301>.
- Sardar, Ziauddin, and John A. Sweeney. “The Three Tomorrows of Postnormal Times.” *Futures* (2016).
- Schoun, Fritjof. *Islam dan Filsafat Perennial*. III. Bandung: Mizan, 1995.
- Shiddiqi, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Soekarno. *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*. Bandung: Sega Arsy, 2010.
- Suharto, Toto. “Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia.” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (September 23, 2015): 81. <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/205>.
- Sukayat, Tata. “Radikalisme Islam Atas Nama Dakwah Hisbah Front Pembela Islam.” *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 12, no. 1 (June 30, 2018): 1–22. <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/idajhs/article/view/1886>.
- Sulaiman, M. Isa. *No Title*. Jakarta: UI Press, 1997.

- Susanto, Happy. "Democracy in Islam: Comparative Study of Muhammad Abid Al-Jabiri and Abdolkarim Soroush's Thoughts." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 2 (December 1, 2011): 253. <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/57>.
- Sutley, Stewart, and Robert W. Hefner. "Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia." *Pacific Affairs* (2007).
- Sutomo, Imam. "Modification of Character Education into Akhlaq Education for the Global Community Life." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 4, no. 2 (December 1, 2014): 291. <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/158>.
- Suzuki, T. "Anthony Reid The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain, 1858-1898." *Southeast Asia: History and Culture* (2011).
- Syafe'i, Zakaria. "Sosiologi Dan Psikologi Dakwah." *Alqalam* 19, no. 94 (September 30, 2002): 5. <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/1006>.
- Syaifudin, Roziq. "Epistemologi Pendidikan Islam Dalam Kacamata Al-Ghazali Dan Fazlur Rahman." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (December 7, 2013). <http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/epis/article/view/49>.
- Takdir, Mohammad. "New Spiritual Movement: Menelisis Visi Transformatif Komunitas Lia Eden Sebagai Embrio Lahirnya New Age Di Indonesia." *Jurnal Theologia* (2018).
- Tasmuji, Tasmuji. "Teologi Transformatif Jaringan Islam Liberal." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*

- 1, no. 2 (October 11, 2015): 251. <http://teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/63>.
- Tempo, Tim Buku. *Douwes Dekker: Sang Inspirator Revolusi*. Jakarta: KPG, 2009.
- Tgk Zarkasy. "Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh." Banda Aceh: Wacana Press, 2006.
- Thabattaba'i, Allamah Sayid Muhammad Husain. *Tafsir Al-Mizan Vol. I*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- Tibi, Basam. "The Islamist Shari'atization of Polity and Society: A Source of Intercivilizational Conflict?" *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 17, no. 1 (January 31, 2013): 237–260. https://brill.com/view/journals/yimo/17/1/article-p237_9.xml.
- Uhi, Jannes Alexander. *Filsafat Kebudayaan: Konstruksi Pemikiran Cornelis Anthonie van Peursen dan Catatan Reflektifnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Usman, Nasir, Murniati AR, and Marzuki. "The Influence Of Leadership In Improving Personnel Performance At Traditional Islamic Boarding School (Dayah)." *Peuradeun* 4, no. 2 (2016).
- Victoroff, Jeff, Janice R. Adelman, and Miriam Matthews. "Psychological Factors Associated with Support for Suicide Bombing in the Muslim Diaspora." *Political Psychology* (2012).
- Wahib, Ahmad. *Pergolakan Pemikiran Islam*. Jakarta: LP3ES, 1981.
- Wahib, Ahmad Bunyan. "Questioning Liberal Islam in Indonesia: Response and Critique to Jaringan Islam Liberal." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 44, no.

1 (June 1, 2006): 23. <http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/52>.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wahyudi Akmaliah. "When Ulama Support a Pop Singer Fatin Sidqiah and Islamic Pop Culture in Post-Suharto Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 2 (2014): 351–372.

Wasito, Wasito. "Gerakan Sosial Modern Masyarakat Islam Di Indonesia." *Jurnal Pemikiran Keislaman* 27, no. 2 (September 5, 2016). <https://ejournal.iai-tribakti.ac.id/index.php/tribakti/article/view/268>.

Yakub, M. "Historiografi Islam Indonesia: Perspektif Sejarahwan Informal." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 1 (June 2, 2013). <http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/94>.

Yusriyah, Yusriyah. "The Reconstruction Of Islamic Theology In The Unity Of Sciences." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 2 (December 27, 2015): 401. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/walisongo/article/view/286>.

Zarkasyi, Amal Fathullah. "Ma'ālimu Al-Fikr Al-Islāmī Qabl Zuhūr Al-Ittijāh Al-Salafī Bi Indūnīsīyā." *Studia Islamika* 16, No. 3 (December 31, 2009). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/476>.

"Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science." *Choice Reviews Online* 42, no. 11 (July 1, 2005): 42-6411-42–6411. <http://choicereviews.org/review/10.5860/Choice.42-6411>.

- “Muhammadiyah: Usut Kasus-Pembakaran Masjid Di Aceh.” *Republika.Co.Id*. Last modified 2017. Accessed December 7, 2017. <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/hukum/17/10/18/oy08pv396-muhammadiyah-usut-kasus-pembakaran-masjid-di-aceh>.
- “Universitas Darussalam Gontor.” *Pondok Modern Darussalam Gontor*. Last modified 2019. Accessed April 20, 2019. <https://www.gontor.ac.id/institut-studi-islam-darussalam>.
- “Visi, Misi, Tujuan Dan Sasaran, Serta Strategi Pencapaian.” Last modified 2012. Accessed April 21, 2019. <https://icasparamadinauniversity.wordpress.com/category/profil-pmiai-universitas-paramadina-icas-jakarta/visi-misi-tujuan-sasaran-dan-strategi-pencapaian/>.
- “Visi Dan Misi & Tujuan.” *UIKA*. Last modified 2018. Accessed April 29, 2019. <https://uika-bogor.ac.id/halaman/visi-dan-misi-tujuan>.
- “Visi Dan Misi Universitas Paramadina.” Accessed April 21, 2018. <https://www.paramadina.ac.id/visi-dan-misi>.

TENTANG PENULIS

DR. ISMAIL FAHMI ARRAUF NASUTION, M.A. lahir di Medan, 29 Agustus 1975. Saat ini menjadi Dosen Pemikiran Islam di IAIN Langsa. Buku yang pernah diterbitkan di antaranya adalah *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (2018), *Islam Agama Teroris ? Analisa Framing Peristiwa Charlie Hebdo* (2017), *Melerai Titik Tengkar Agama* (2016), *Pemikiran Modern di Dunia Islam* (2013), *Studi Agama Kontemporer* (2012).

MISWARI, M.Ud. lahir di Bireun, 12 September 1986. Miswari menempuh pendidikan magister Filsafat Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Saat ini menjadi Dosen Filsafat dan Tasawuf di IAIN Langsa. Telah menulis sekitar lima belas buku, di antaranya *Tasawuf Terakhir* (2020), *Filsafat Langit dan Bumi* (2018), *Wahdat al-Wujud* (2018), *Filsafat Pendidikan Agama Islam* (2018), *Filsafat Terakhir* (2016).