

e-ISSN 3047-2482

# Islam Transformatif

Jurnal Kajian Islam dan perubahan sosial

**Volume 2 Nomor 1 2025**

Ateisme di Dunia Islam	1-15
Semantik Al Qur'an Menurut Pandangan Toshihiko Izutsu	16-31
Pemikiran Politik Ayatullah Khomeini: Kontestasi Wilāyatul Faqīh, Monarki, dan Demokrasi	32-51
Implementasi P5 Bangunlah Jiwa Raganya Menggunakan Project Based Learning dalam Pendidikan Islam	59-73
Rethinking Islamic Civilization: Dialog Pemikiran Hodgson dan Syaḥrūr dalam Konteks Keilmuan Islam Kontemporer	74-81
Dominasi Wacana Islam Nusantara di Media dalam Aspek Sosial, Ideologi, dan Teologi Ditinjau dari Perspektif Michael Foucault	82-95

Penerbit:



e-ISSN 3047-2482

# Islam Transformatif

Jurnal Kajian Islam dan perubahan sosial

Volume 2 Nomor 1 2025

Ateisme di Dunia Islam .....	1-15
Semantik Al Qur'an Menurut Pandangan Toshihiko Izutsu .....	16-31
Pemikiran Politik Ayatullah Khomeini: Kontestasi Wilāyatul Faqih, Monarki, dan Demokrasi .....	32-51
Implementasi P5 Bangunlah Jiwa Raganya Menggunakan Project Based Learning dalam Pendidikan Islam .....	59-73
Rethinking Islamic Civilization: Dialog Pemikiran Hodgson dan Syahrūr dalam Konteks Keilmuan Islam Kontemporer .....	74-81
Dominasi Wacana Islam Nusantara di Media dalam Aspek Sosial, Ideologi, dan Teologi Ditinjau dari Perspektif Michael Foucault .....	82-95

Penerbit:



## Ateisme di Dunia Islam

Budhy Munawar-Rachman  
STF Driyarkara  
Email: [budhymr@gmail.com](mailto:budhymr@gmail.com)

### **Abstract**

*This article examines the phenomenon of atheism in the Islamic world from historical, theological, philosophical, and socio-political perspectives. In the development of Islamic intellectualism, critical thinking towards religious dogma has emerged since the classical era, which was later influenced by Western philosophy and modernity. Muslim philosophers such as Al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd integrated rationality with faith, while contemporary thinkers such as Abdolkarim Soroush emphasized the importance of reinterpreting religion in facing the challenges of the times. This article discusses the social and political impacts of atheism in Muslim societies, including the shift in religious paradigms due to globalization, freedom of speech, and educational reform. Although atheism is often seen as a threat to Islamic identity, this phenomenon also reflects the search for truth through a rational and scientific approach. The debate between tradition and modernity raises the need for constructive dialogue in responding to the plurality of thought. In conclusion, atheism in Islam is not merely a rejection of faith, but also a form of critical reflection on religious practices and existing social systems. With an inclusive and dialogue-based approach, the study of atheism in Islam can contribute to a deeper understanding of the relationship between faith, rationality, and socio-cultural dynamics in the Islamic world.*

**Keywords:** *Atheism in Islam; Faith and Rationality; Modernity and Secularism; Religious Criticism;*

### **Abstrak**

Artikel ini mengkaji fenomena ateisme dalam dunia Islam dari perspektif sejarah, teologis, filosofis, dan sosial-politik. Dalam perkembangan intelektual Islam, pemikiran kritis terhadap dogma keagamaan telah muncul sejak era klasik, yang kemudian dipengaruhi oleh filsafat Barat dan modernitas. Para filsuf Muslim seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rushd mengintegrasikan rasionalitas dengan keimanan, sementara pemikir kontemporer seperti Abdolkarim Soroush menekankan pentingnya reinterpretasi agama dalam menghadapi tantangan zaman. Artikel ini membahas dampak sosial dan politik dari ateisme dalam masyarakat Muslim, termasuk pergeseran paradigma keagamaan akibat globalisasi, kebebasan berpendapat, dan reformasi pendidikan. Meskipun ateisme sering kali dipandang sebagai ancaman terhadap identitas keislaman, fenomena ini juga mencerminkan pencarian kebenaran melalui pendekatan rasional dan ilmiah. Perdebatan antara tradisi dan modernitas memunculkan kebutuhan akan dialog yang konstruktif dalam menyikapi pluralitas pemikiran. Kesimpulannya, ateisme dalam Islam bukan sekadar penolakan terhadap keimanan, tetapi juga bentuk refleksi kritis terhadap praktik keagamaan dan sistem sosial yang ada. Dengan pendekatan yang inklusif dan berbasis dialog, kajian mengenai ateisme dalam Islam dapat berkontribusi terhadap pemahaman yang lebih mendalam tentang relasi antara iman, rasionalitas, dan dinamika sosial-kultural di dunia Islam.

**Kata Kunci:** *Ateisme dalam Islam; Keimanan dan Rasionalitas; Kritik Keagamaan; Modernitas dan Sekularisme;*

## **PENDAHULUAN**

Dalam dinamika kehidupan beragama di dunia modern, diskursus mengenai ateisme telah muncul dengan berbagai nuansa dan perspektif. Secara umum, ateisme didefinisikan sebagai penolakan atau ketidakpercayaan terhadap adanya Tuhan atau dewa-dewa (Russell, 1997). Namun, dalam konteks Islam, istilah ini kerap kali menimbulkan kontroversi karena ajaran Islam yang menekankan keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa sebagai fondasi utama (Nasr, 2002).

Degan artikel saya akan menguraikan fenomena ateisme dalam lingkungan pemikiran Islam. Pembahasan dimulai dari sejarah dan latar belakang ateisme, kemudian

dilanjutkan dengan telaah konseptual dalam kerangka teologi dan filsafat Islam, serta analisis dampak sosial dan politik yang ditimbulkannya.

Pada awalnya, ateisme bukanlah fenomena baru dalam sejarah pemikiran manusia. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan, muncul pertanyaan kritis terhadap eksistensi Tuhan dan sistem kepercayaan tradisional. Di kalangan pemikir Muslim, perdebatan mengenai aspek rasionalitas dan kepercayaan telah berlangsung sejak masa klasik hingga era modern (Ahmed, 2010). Melalui artikel ini, diharapkan kita dapat memahami kompleksitas masalah ateisme dalam Islam, beserta berbagai argumen yang mendasarinya, serta implikasi dari pandangan ini bagi kehidupan sosial dan keilmuan.

Keterbukaan dalam menelaah fenomena ateisme Islam bukan berarti mendorong penolakan sepenuhnya terhadap nilai-nilai keagamaan, melainkan untuk mengkaji secara kritis dan objektif perbedaan pandangan yang ada. Sebagai landasan dalam pembahasan, saya mengacu pada berbagai sumber primer dan sekunder, seperti karya-karya klasik pemikir Muslim, literatur modern, serta analisis kontemporer mengenai ateisme (Kakar, 2006; El-Bizri, 2015). Dengan demikian, artikel ini menawarkan pandangan yang komprehensif dan tidak bias, sehingga diharapkan dapat menjadi bahan diskusi yang konstruktif di lingkungan akademik.

## **PEMBAHASAN**

### **Sejarah dan Perkembangan Pemikiran Ateisme dalam Islam**

Untuk memahami ateisme dalam konteks Islam, kita perlu menelusuri akar sejarah dari pemikiran kritis terhadap kepercayaan agama. Meskipun istilah “ateis” baru berkembang di era modern, pertanyaan tentang keberadaan Tuhan telah muncul sejak zaman filsuf Yunani kuno seperti Demokritos dan Epicurus, yang mempertanyakan fenomena alam secara rasional (Smith, 1999). Di tengah peradaban Islam, meskipun ada tradisi intelektual yang mendalam, terdapat pula aliran pemikiran yang mencoba mengkritisi dogma-dogma keagamaan dengan pendekatan logika dan empiris (Nasr, 2002).

Pada masa kejayaan peradaban Islam, para ilmuwan dan filsuf seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rushd menyusun sistem pemikiran yang mengintegrasikan ilmu pengetahuan, filsafat, dan teologi. Meskipun mereka berupaya menyelaraskan rasionalitas dengan keimanan, beberapa argumen mereka kemudian diinterpretasikan oleh beberapa pemikir modern sebagai landasan untuk mempertanyakan otoritas agama secara absolut (Rahman, 2004). Hal ini menandai adanya benih-benih pemikiran kritis yang nantinya berkembang menjadi aliran-aliran yang lebih radikal, termasuk bentuk-bentuk ateisme.

Transformasi pemikiran ini semakin tampak ketika pencerahan (Enlightenment) mulai mempengaruhi dunia Islam. Di era modern, para intelektual Muslim seperti Ali Shariati dan Abdolkarim Soroush mulai membuka ruang dialog antara ilmu pengetahuan dan kepercayaan, sehingga menimbulkan perdebatan tentang rasionalitas dalam beragama (Soroush, 2000). Munculnya pertanyaan kritis ini tidak hanya terjadi di kalangan akademis, melainkan juga di kalangan masyarakat luas yang semakin terpapar dengan gagasan-gagasan liberal dan sekular. Menurut El-Bizri (2015), pergeseran paradigma ini merupakan respons terhadap modernitas dan globalisasi yang menuntut pendekatan baru dalam memahami hubungan antara iman dan rasionalitas.

Perkembangan ateisme juga dipengaruhi oleh arus pemikiran Barat, khususnya pada masa Pencerahan. Di Eropa, penolakan terhadap otoritas gereja dan tradisi dogmatis menghasilkan revolusi intelektual yang mendasari lahirnya ateisme modern (Russell, 1997). Meskipun perbedaan konteks budaya dan historis antara Barat dan dunia Islam cukup signifikan, ide-ide kritis tersebut menemukan resonansi di kalangan intelektual Muslim yang tengah mencari pembaruan pemikiran.

Pengaruh pemikiran Barat terlihat jelas dalam perdebatan tentang keberadaan Tuhan yang dibawa oleh tokoh-tokoh seperti David Hume dan Immanuel Kant. Hume, misalnya, mengkritik argumen-argumen teologis melalui pendekatan empiris dan skeptis, yang kemudian diadaptasi oleh beberapa pemikir Muslim dalam bentuk kritik terhadap kepercayaan yang tidak berdasar pada bukti rasional (Hume, 1779/1975). Sementara itu, Kant dengan karyanya yang mengupas batas-batas akal mendorong diskursus tentang iman dan rasio, yang juga memicu perdebatan di kalangan intelektual Islam (Kant, 1781/2000). Melalui pengaruh kedua tokoh ini, muncul argumen yang menekankan perlunya pendekatan ilmiah dan kritis dalam memahami realitas spiritual.

Di sisi lain, muncul pula aliran kritik terhadap modernitas dan sekularisme yang menolak pergeseran paradigma ini. Para pemikir konservatif berpendapat bahwa pemisahan antara iman dan rasio dapat mengikis nilai-nilai moral dan etika yang telah menjadi landasan kehidupan beragama. Kritik semacam ini sering kali dikaitkan dengan kekhawatiran atas hilangnya identitas keislaman di tengah arus globalisasi yang semakin dominan (Ahmed, 2010). Oleh karena itu, meskipun pemikiran Barat memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan ateisme, dalam konteks Islam, terdapat dinamika internal yang kompleks antara modernitas dan tradisi keagamaan.

Perdebatan tentang keberadaan Tuhan dan peran akal dalam memahami realitas telah berlangsung secara kontinu di kalangan pemikir Muslim. Sebagian ulama klasik seperti Al-Ghazali berargumen bahwa keterbatasan akal manusia tidak dapat sepenuhnya memahami misteri ketuhanan, sehingga keimanan harus didasarkan pada wahyu dan tradisi (Al-Ghazali, 2004). Namun, ulama lain seperti Ibnu Rusyd menekankan pentingnya rasionalitas dan metode ilmiah dalam menginterpretasikan teks-teks suci, yang kemudian membuka jalan bagi kritik-kritik terhadap dogma-dogma keagamaan (Ibnu Rusyd, 2000). Perdebatan ini tidak hanya melibatkan aspek teologis, tetapi juga menyentuh dimensi filosofis dan etis yang mendasar.

Memasuki era kontemporer, diskursus tentang ateisme semakin kompleks dengan adanya pluralitas pandangan dan kemajuan teknologi informasi yang memungkinkan penyebaran gagasan secara cepat. Di era digital, forum-forum diskusi dan media sosial menjadi lahan subur bagi pertukaran ide, termasuk ide-ide ateis maupun skeptis terhadap keimanan. Sebagai contoh, penelitian oleh Kakar (2006) menunjukkan bahwa generasi muda Muslim semakin banyak yang mengeksplorasi pemikiran kritis melalui platform online, meskipun hal ini juga menimbulkan reaksi keras dari kelompok-kelompok konservatif. Dinamika ini menggambarkan betapa pentingnya peran pendidikan dan dialog antar generasi dalam menyikapi perubahan paradigma keagamaan.

Dalam konteks ini, fenomena ateisme dalam Islam bukanlah semata-mata gerakan anti-agama, melainkan bagian dari proses pencarian kebenaran melalui pendekatan rasional dan ilmiah. Menurut El-Bizri (2015), ateisme dapat dipahami sebagai salah satu bentuk respon terhadap konflik antara tradisi dan modernitas, di mana individu berusaha mencari jalan tengah antara keimanan yang dogmatis dan relativisme yang mengabaikan nilai

spiritual. Oleh karena itu, kajian tentang ateisme Islam harus dilakukan dengan pendekatan yang holistik, mencakup aspek sejarah, teologi, dan sosial-budaya.

Dalam ranah Islam, ateisme seringkali dikonseptualisasikan secara berbeda dibandingkan dengan definisi umum ateisme di dunia barat. Secara tradisional, ateisme dalam Islam diartikan sebagai penolakan terhadap eksistensi Tuhan yang diyakini oleh umat Islam, yaitu Allah yang Maha Esa (Qur'an, Surah Al-Ikhlâs). Namun, konsep ateisme tidak hanya terbatas pada penolakan terhadap eksistensi Tuhan secara murni, tetapi juga mencakup kritik terhadap aspek-aspek dogmatis dan ritualistik dalam praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari pemahaman rasional (Nasr, 2002).

Konsep ini berkembang seiring dengan dinamika pemikiran modern, di mana beberapa intelektual Muslim mulai mempertanyakan relevansi tradisi keagamaan dalam menghadapi tantangan zaman. Menurut Soroush (2000), reinterpretasi terhadap teks-teks suci merupakan bagian dari upaya untuk menyelaraskan keimanan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan sosial. Dalam hal ini, ateisme bukanlah sebuah penolakan mutlak terhadap nilai-nilai spiritual, melainkan suatu bentuk kritik terhadap cara-cara penyampaian dan implementasi ajaran agama yang dianggap tidak mampu menjawab persoalan kontemporer.

Dimensi konseptual ateisme dalam Islam pun mencakup aspek etis dan eksistensial. Di satu sisi, kritik ateistik menantang dominasi narasi teologis yang tidak memberi ruang bagi kebebasan berpikir dan penafsiran kritis. Di sisi lain, ada kekhawatiran bahwa pandangan yang terlalu menekankan rasionalitas dapat mengikis dimensi mistik dan spiritual yang menjadi kekayaan tradisi keislaman (Ahmed, 2010). Dengan demikian, pemahaman ateisme dalam Islam harus dilihat sebagai suatu spektrum pemikiran yang mencakup spekulasi teologis, eksistensial, dan bahkan sosial-politik.

Beberapa peneliti berpendapat bahwa ateisme dalam Islam juga dapat dipandang sebagai bentuk konstruksi sosial yang muncul sebagai respon terhadap dinamika modernitas. Dalam studi kasus di beberapa negara Muslim, perubahan gaya hidup dan pemikiran modern telah mendorong munculnya kelompok-kelompok yang mengkritisi struktur kekuasaan dan norma-norma agama yang dianggap kaku (Kakar, 2006). Pendekatan ini menekankan bahwa fenomena ateisme adalah manifestasi dari transformasi sosial dan budaya yang tidak bisa dipisahkan dari konteks sejarah dan politik setempat (El-Bizri, 2015).

### **Perspektif Teologis dan Filosofis Islam**

Dalam perspektif teologis, keberadaan Tuhan merupakan inti dari ajaran Islam. Teologi tradisional menekankan bahwa Allah adalah Pencipta dan Pemelihara alam semesta, yang ditandai oleh sifat-sifat seperti Maha Mengetahui, Maha Kuasa, dan Maha Pengasih (Qur'an, Surah Al-Baqarah). Namun, keberadaan kritikus teologis dan filsuf yang mempertanyakan dasar-dasar iman ini telah mendorong munculnya debat internal yang intens. Sejumlah pemikir Muslim seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina berargumen bahwa akal manusia memiliki peran penting dalam menafsirkan keberadaan Tuhan melalui prinsip-prinsip logika dan rasionalitas (Nasr, 2002).

Argumen-argumen rasional tersebut tidak hanya bersifat abstrak, tetapi juga mengandung kritik terhadap cara-cara tradisional dalam memahami wahyu dan tanda-tanda

ketuhanan. Dalam konteks ini, ateisme sebagai bentuk skeptisisme rasional muncul sebagai respons terhadap dominasi interpretasi literalistik yang dianggap menghambat perkembangan pemikiran kritis. Menurut Soroush (2000), penolakan terhadap interpretasi dogmatis merupakan suatu upaya untuk mendekatkan ajaran agama kepada realitas ilmiah dan empiris. Kritik ini kemudian menimbulkan reaksi beragam, mulai dari penolakan keras oleh kalangan konservatif hingga penerimaan yang lebih terbuka di lingkungan intelektual progresif.

Filsafat Islam modern sering kali mengadopsi pendekatan pluralistik, di mana dialog antara iman dan rasio diupayakan untuk mencapai pemahaman yang lebih menyeluruh tentang realitas. Dalam pendekatan ini, ateisme tidak dilihat semata-mata sebagai bentuk penolakan terhadap Tuhan, melainkan sebagai cerminan dari pencarian makna dan kebenaran melalui lensa kritis. Sebagai contoh, pandangan yang diutarakan oleh Abdolkarim Soroush menekankan pentingnya “pluralisme interpretatif” di mana interpretasi teks suci harus terbuka terhadap perdebatan dan pembaruan (Soroush, 2000). Dengan demikian, perdebatan tentang ateisme dalam Islam tidak hanya bersifat polemis, tetapi juga menuntut rekonstruksi epistemologis yang lebih inklusif dan dialogis.

Menurut saya, pendekatan kritis terhadap teologi tidak selalu harus berujung pada penolakan mutlak terhadap eksistensi Tuhan. Sebaliknya, kritik tersebut dapat digunakan sebagai sarana untuk memperdalam pemahaman tentang dimensi-dimensi metafisik dan spiritual yang lebih kompleks. Menurut El-Bizri (2015), pendekatan kritis ini berpotensi membuka ruang bagi pemikiran baru yang mampu merespons tantangan zaman tanpa mengabaikan nilai-nilai keagamaan yang mendasar. Dengan demikian, perdebatan tentang ateisme dalam Islam merupakan cerminan dari dinamika intelektual yang terus berkembang, sejalan dengan perubahan konteks sosial dan budaya.

Salah satu argumen utama dari kaum ateis maupun pemikir kritis dalam konteks Islam adalah penolakan terhadap doktrin keimanan yang dianggap tidak dapat dibuktikan secara empiris. Kritik ini menekankan bahwa banyak aspek dalam keimanan didasarkan pada tradisi, otoritas, dan kepercayaan yang diwariskan tanpa adanya verifikasi ilmiah yang memadai (Russell, 1997). Menurut pandangan ini, narasi keagamaan yang mengandung unsur mistik dan simbolik sering kali sulit dipertanggungjawabkan secara logis, sehingga menimbulkan pertanyaan mendasar mengenai validitas epistemologis dari ajaran tersebut.

Argumen rasional ini didukung oleh pendekatan empiris yang menekankan pentingnya verifikasi data dan observasi sebagai dasar pengetahuan. Dalam konteks ini, penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat metaforis sering kali dianggap tidak dapat dijadikan sebagai bukti yang sah mengenai keberadaan Tuhan. Sejumlah ilmuwan dan filsuf modern mengajukan bahwa keterbatasan akal manusia dalam memahami hal-hal gaib harus diimbangi dengan pendekatan kritis yang mengutamakan bukti-bukti empiris (Nasr, 2002). Pandangan ini, bagaimanapun, mendapat kritik dari kalangan teolog yang berpendapat bahwa realitas ketuhanan berada di luar jangkauan logika empiris dan karenanya harus dipahami melalui iman dan pengalaman spiritual (Al-Ghazali, 2004).

Lebih jauh lagi, kritik rasional terhadap doktrin keimanan juga mengarah pada perdebatan tentang asal-usul dan otoritas wahyu. Beberapa pemikir mengajukan bahwa narasi wahyu dalam Islam merupakan konstruksi historis yang dipengaruhi oleh konteks sosial-politik pada masa penurunannya (Kakar, 2006). Argumen ini didasarkan pada analisis kritis terhadap teks-teks suci yang menunjukkan adanya dinamika perubahan dalam interpretasinya sepanjang sejarah. Dengan demikian, kritik semacam ini menantang otoritas

absolut dari narasi keagamaan dan mengusulkan agar keimanan diinterpretasikan secara kontekstual dan dinamis.

Selain kritik rasional, terdapat pula kritik etis terhadap doktrin keimanan yang dianggap tidak selalu selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan modern. Dalam diskursus etika, beberapa kelompok ateis berpendapat bahwa penafsiran literal terhadap ajaran agama dapat menimbulkan praktik-praktik yang diskriminatif dan tidak adil terhadap kelompok tertentu, terutama dalam hal hak-hak minoritas dan perempuan (Ahmed, 2010). Kritik ini memunculkan perdebatan mengenai apakah nilai-nilai moral yang bersumber dari wahyu ilahi masih relevan dengan tuntutan zaman modern yang mengedepankan prinsip keadilan dan kesetaraan.

Sebagai contoh, sejumlah kebijakan sosial yang diambil oleh negara-negara dengan basis hukum syariah sering kali menuai kontroversi di mata dunia internasional, terutama terkait dengan isu-isu hak asasi manusia (El-Bizri, 2015). Para kritikus berargumen bahwa keteguhan dalam mempertahankan interpretasi tradisional dapat menghambat kemajuan sosial dan menimbulkan ketidakadilan struktural. Di sisi lain, pendukung konservatisme keagamaan menegaskan bahwa interpretasi teks suci harus dipahami dalam kerangka konteks historis dan spiritual, yang tidak semata-mata mengedepankan nilai-nilai relativistik modern (Nasr, 2002). Perdebatan ini menunjukkan bahwa kritik terhadap konsep ketuhanan dalam Islam tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga memiliki implikasi langsung terhadap praktik sosial dan politik.

Pendekatan kritis terhadap nilai-nilai etis keagamaan juga melibatkan perdebatan tentang sumber otoritas moral. Dalam pandangan ateis, otoritas moral seharusnya berasal dari konsensus sosial dan rasionalitas kolektif, bukan dari teks-teks suci yang diturunkan dalam konteks budaya dan sejarah tertentu (Russell, 1997). Kritik semacam ini mendorong pemikiran bahwa nilai-nilai moral harus mengalami revisi agar dapat memenuhi tuntutan keadilan sosial di era globalisasi. Namun, tantangan yang muncul adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara penghargaan terhadap warisan tradisional dengan kebutuhan untuk pembaruan nilai yang adaptif terhadap perubahan zaman.

Pertanyaan mendasar mengenai hubungan antara iman dan rasio telah menjadi sumber perdebatan panjang di kalangan pemikir Islam. Di satu sisi, tradisi keislaman menekankan bahwa iman merupakan pemberian Allah yang harus diterima dengan hati yang tulus, tanpa mengandalkan pembuktian rasional yang mutlak (Qur'an, Surah Al-Ikhlâs). Di sisi lain, muncul argumen bahwa akal manusia memiliki kapasitas untuk mengeksplorasi dan menafsirkan keberadaan Tuhan melalui prinsip-prinsip logika dan empiris (Ibnu Sina, 2000). Konflik antara iman dan rasio inilah yang kemudian melahirkan spektrum pemikiran kritis, di mana sebagian pemikir berusaha menjembatani kedua pendekatan tersebut, sedangkan yang lain menolak kompromi dengan alasan mempertahankan kemurnian keimanan.

Dari sudut pandang filosofis, fenomena ateisme dalam Islam merupakan salah satu ekspresi dari pencarian kejelasan epistemologis. Menurut Soroush (2000), integrasi antara iman dan rasio dapat dilakukan melalui proses dialog yang mendalam, sehingga menghasilkan interpretasi yang lebih holistik terhadap realitas ketuhanan. Namun, realitas tersebut sering kali tersekat oleh struktur dogmatis yang kaku, yang menghambat kebebasan berpikir dan inovasi ilmiah. Pemikiran kritis ini mendasari argumen bahwa, meskipun Tuhan adalah esensi keimanan, pemahaman tentang-Nya tidak boleh menjadi beban yang menghambat kemajuan pengetahuan. Kritik ini sejalan dengan gagasan bahwa agama harus

mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan inti spiritualitasnya (Nasr, 2002).

Dalam kerangka diskursus filosofis, beberapa pemikir ateis mengusulkan bahwa kepercayaan kepada Tuhan sebaiknya diuji melalui metode ilmiah yang objektif. Pendekatan ini, meskipun kontroversial, menantang asumsi bahwa eksistensi Tuhan dapat diterima secara tanpa kritik hanya berdasarkan otoritas tradisional. Hal ini membuka ruang bagi perdebatan mengenai apakah iman yang tidak melalui proses verifikasi kritis dapat dianggap sebagai bentuk pengetahuan yang sah. Sejumlah studi telah menunjukkan bahwa penggunaan metode ilmiah dalam mengevaluasi klaim keagamaan dapat memberikan perspektif baru dalam memahami fenomena ketuhanan, meskipun pendekatan ini tetap menimbulkan pertentangan antara kaum tradisional dan modernis (El-Bizri, 2015).

Jadi, fenomena ateisme dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik yang melatarbelakangi masyarakat Muslim kontemporer. Transformasi sosial yang dipicu oleh modernisasi, globalisasi, dan revolusi informasi telah mengubah cara pandang masyarakat terhadap nilai-nilai keagamaan. Di banyak negara Muslim, munculnya kelompok-kelompok ateis dan skeptis merupakan refleksi dari perubahan identitas keagamaan yang semakin pluralistik dan kritis. Perubahan ini juga disebabkan oleh adanya ketidakpuasan terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggap tidak relevan dengan kebutuhan zaman modern (Kakar, 2006).

Dalam banyak kasus, dinamika politik dan sosial turut memainkan peran penting dalam penyebaran ide-ide ateis. Pemerintahan otoriter atau sistem politik yang menekan kebebasan berpendapat sering kali justru memicu reaksi berlebihan di kalangan masyarakat, yang kemudian mengadopsi sikap skeptis terhadap semua bentuk otoritas, termasuk keagamaan (Ahmed, 2010). Sebagai contoh, dalam beberapa dekade terakhir, munculnya gerakan reformasi di negara-negara Timur Tengah telah membawa dampak signifikan terhadap cara pandang masyarakat terhadap tradisi keislaman. Revolusi-informasi dan kemudahan akses informasi juga telah memungkinkan generasi muda untuk mengeksplorasi ide-ide alternatif, termasuk ateisme, yang sebelumnya sulit dijangkau karena kontrol media yang ketat.

Transformasi identitas keagamaan ini menuntut adanya dialog yang konstruktif antara pihak-pihak yang memiliki pandangan berbeda. Menurut El-Bizri (2015), dialog antar generasi dan antar kelompok pemikir menjadi kunci untuk menemukan titik temu antara tradisi dan modernitas. Namun, realitasnya, perdebatan mengenai nilai-nilai keagamaan sering kali berujung pada polarisasi, di mana kelompok konservatif memandang ateisme sebagai ancaman eksistensial bagi identitas keislaman, sedangkan kelompok progresif melihatnya sebagai bentuk pembaruan yang diperlukan. Konflik internal ini tidak hanya terjadi dalam ranah intelektual, tetapi juga berdampak pada kebijakan publik dan struktur sosial yang lebih luas.

Implikasi sosial-politik dari ateisme juga dapat dilihat dari perspektif hukum dan kebijakan publik di negara-negara Muslim. Sebagian besar sistem hukum di negara-negara tersebut didasarkan pada prinsip-prinsip syariah, yang secara inheren mengharuskan pengakuan terhadap eksistensi Tuhan sebagai dasar moral dan hukum (Nasr, 2002). Oleh karena itu, munculnya kelompok ateis dan kritik terhadap doktrin keimanan sering kali dipandang sebagai ancaman terhadap tatanan hukum dan sosial yang ada. Dalam beberapa kasus, individu yang menyatakan ateisme menghadapi tekanan hukum, stigma sosial, bahkan tindakan represif dari negara (Ahmed, 2010).

Pendekatan hukum yang kaku terhadap keimanan telah menimbulkan perdebatan tentang kebebasan berpendapat dan hak asasi manusia. Beberapa aktivis hak asasi manusia berargumen bahwa penolakan terhadap dogma agama merupakan bagian dari kebebasan berpikir yang seharusnya dilindungi oleh konstitusi, meskipun hal ini bertentangan dengan prinsip-prinsip tradisional dalam masyarakat Muslim (Russell, 1997). Diskursus ini memunculkan pertanyaan mendasar mengenai batas antara kebebasan berpendapat dan pelanggaran norma keagamaan. Menurut penelitian oleh Kakar (2006), ketegangan antara kebijakan publik dan tuntutan modernitas sering kali mengakibatkan konflik internal yang mendalam dalam masyarakat Muslim, di mana kelompok konservatif dan progresif saling beradu argumen mengenai interpretasi nilai-nilai keagamaan.

Situasi ini diperparah oleh pengaruh globalisasi yang membawa norma-norma internasional tentang hak asasi manusia ke dalam konteks negara-negara Islam. Dengan demikian, upaya reformasi hukum yang mengakomodasi pluralitas pandangan, termasuk ateisme, menjadi suatu keharusan. Namun, proses reformasi ini memerlukan sensitivitas budaya dan politik yang tinggi agar tidak mengganggu stabilitas sosial, serta tidak menimbulkan resistensi yang berlebihan dari kalangan tradisional. Oleh karena itu, pembahasan mengenai ateisme dalam kerangka hukum dan kebijakan publik harus dilakukan dengan pendekatan yang dialogis dan inklusif, dengan melibatkan semua pemangku kepentingan dalam masyarakat.

Di era digital, peran media dan teknologi informasi dalam menyebarkan ide-ide ateis telah menjadi fenomena yang tidak bisa diabaikan. Internet dan media sosial telah membuka ruang baru bagi individu untuk menyuarakan pemikiran kritis terhadap keimanan secara terbuka dan tanpa batasan geografis. Menurut Ahmed (2010), kemudahan akses informasi dan forum diskusi daring telah mendorong munculnya komunitas-komunitas pemikir ateis di dunia maya, yang memberikan alternatif narasi terhadap keimanan tradisional. Forum-forum ini sering kali menyediakan ruang bagi para pemuda untuk mengungkapkan kekecewaan dan keraguan mereka terhadap dogma agama, serta mengembangkan argumentasi kritis yang berbasis pada rasionalitas.

Pengaruh media digital tidak hanya terbatas pada penyebaran ide, tetapi juga mempengaruhi persepsi masyarakat terhadap keimanan. Dalam beberapa studi kasus, terlihat bahwa eksposur terhadap berbagai perspektif global telah mengubah cara pandang generasi muda terhadap agama dan kepercayaan. Pandangan yang pernah dianggap tabu, seperti keraguan terhadap keberadaan Tuhan, kini semakin terbuka dan mendapatkan perhatian yang signifikan. Penelitian oleh El-Bizri (2015) menunjukkan bahwa generasi digital cenderung lebih kritis dan tidak menerima ajaran keagamaan secara mentah-mentah, tetapi lebih memilih untuk mengevaluasi dan menginterpretasinya secara kritis. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi institusi keagamaan yang harus menyesuaikan metode penyampaian ajaran agar lebih relevan dengan konteks zaman.

Di sisi lain, peran media dalam penyebaran ide ateis juga menimbulkan kontroversi dan tantangan hukum. Di beberapa negara, penyebaran ide-ide yang dianggap menyimpang dari norma keagamaan dapat berujung pada tindakan sensor atau bahkan penahanan. Konflik antara kebebasan berekspresi dan perlindungan terhadap nilai-nilai keagamaan menjadi isu yang kompleks dan sering kali menimbulkan debat sengit di kalangan pembuat kebijakan (Russell, 1997). Oleh karena itu, peran media dan teknologi informasi dalam menyebarkan ide ateis harus dianalisis secara holistik, dengan mempertimbangkan berbagai aspek etis, hukum, dan sosial yang saling berkaitan.

### **Reformasi Pendidikan dan Kebebasan Intelektual**

Perkembangan ateisme dalam lingkungan Islam memiliki implikasi besar terhadap sistem pendidikan dan kebudayaan. Pendidikan merupakan salah satu sarana utama dalam membentuk karakter dan pola pikir generasi muda, sehingga cara penyampaian nilai-nilai keagamaan haruslah dinamis dan responsif terhadap perkembangan zaman. Dalam konteks ini, munculnya aliran pemikiran kritis termasuk ateisme menuntut adanya reformasi dalam kurikulum pendidikan Islam. Sejumlah akademisi berpendapat bahwa pendidikan keagamaan yang terlalu dogmatis dapat menghambat kreativitas dan inovasi intelektual, serta mengurangi kemampuan siswa untuk berpikir kritis secara independen (Kakar, 2006).

Reformasi pendidikan yang diusulkan mencakup penyesuaian metode pengajaran dengan mengintegrasikan pendekatan ilmiah dan humanistik, serta membuka ruang bagi dialog antar pemikiran. Menurut Soroush (2000), pendidikan yang inklusif dan pluralistik dapat mendorong generasi muda untuk mengembangkan kemampuan berpikir analitis dan reflektif, yang pada akhirnya akan menghasilkan pemahaman keagamaan yang lebih mendalam dan relevan. Hal ini tidak berarti bahwa nilai-nilai keimanan harus diabaikan, melainkan diintegrasikan dengan pendekatan kritis yang mampu menjawab tantangan zaman modern. Pendekatan semacam ini diharapkan mampu menciptakan keseimbangan antara iman dan rasio, sehingga menghasilkan masyarakat yang cerdas dan toleran.

Selain itu, reformasi pendidikan juga mencakup upaya untuk mempromosikan kebebasan intelektual sebagai bagian dari hak asasi manusia. Dalam era informasi ini, kebebasan untuk mengeksplorasi berbagai perspektif pemikiran, termasuk yang bersifat ateistik, merupakan hak yang harus dihargai dan dilindungi. Menurut Ahmed (2010), pembatasan terhadap kebebasan intelektual justru dapat menimbulkan stagnasi budaya dan bahkan konflik sosial yang lebih besar. Oleh karena itu, sistem pendidikan harus mampu menciptakan lingkungan yang kondusif bagi pertukaran ide dan dialog kritis, tanpa mengorbankan nilai-nilai moral dan spiritual yang mendasari kehidupan beragama.

Di sisi lain, kritik terhadap tradisi keislaman yang bersifat dogmatis juga memiliki dampak pada identitas budaya masyarakat Muslim. Transformasi budaya yang terjadi seiring dengan modernisasi dan globalisasi sering kali menimbulkan pergeseran nilai dan norma, yang pada gilirannya mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap warisan keislaman. Ateisme, dalam konteks ini, bukanlah sekadar penolakan terhadap keberadaan Tuhan, tetapi juga merupakan cerminan dari ketidakpuasan terhadap bentuk-bentuk kekakuan budaya dan tradisi yang dianggap tidak relevan dengan kondisi kontemporer.

Kritik terhadap tradisi keislaman kerap kali menyoroti aspek-aspek yang dianggap kontradiktif dengan nilai-nilai universal seperti kebebasan, kesetaraan, dan keadilan sosial. Menurut Nasr (2002), interpretasi keagamaan yang kaku sering kali menghambat perkembangan budaya yang dinamis dan inklusif, sehingga menimbulkan disonansi antara nilai tradisional dan tuntutan zaman modern. Dalam hal ini, ateisme dapat dipandang sebagai upaya untuk merekonstruksi identitas budaya yang lebih terbuka dan kritis terhadap otoritas tradisional. Namun, proses ini tidak lepas dari resistensi yang kuat, terutama dari kalangan yang memegang teguh nilai-nilai konservatif dan melihat kritik tersebut sebagai ancaman terhadap identitas keislaman yang mendarah daging.

Implikasi kebudayaan dari dinamika ateisme dan kritik terhadap tradisi keislaman juga terlihat dalam karya-karya sastra, seni, dan media. Di banyak negara Muslim, terdapat

peningkatan karya-karya kreatif yang mengusung tema-tema kebebasan berpikir, pluralisme, dan pencarian identitas dalam konteks modern. Karya-karya semacam ini tidak hanya mencerminkan perubahan paradigma dalam masyarakat, tetapi juga berperan sebagai katalisator bagi dialog antara nilai-nilai tradisional dan inovasi budaya. Penelitian oleh El-Bizri (2015) mengungkapkan bahwa seni dan sastra kontemporer di kalangan pemuda Muslim semakin banyak mengkritisi praktik-praktik keagamaan yang dianggap mengekang, dan justru mempromosikan semangat kebebasan intelektual serta pembaruan budaya.

Namun demikian, proses perubahan identitas budaya ini tidak berjalan tanpa tantangan. Perdebatan mengenai apa yang harus dipertahankan dari warisan keislaman dan apa yang perlu diubah menjadi sumber konflik yang intens, terutama ketika dikaitkan dengan isu-isu politik dan kekuasaan. Para pendukung interpretasi modern menekankan bahwa reformasi budaya harus didasarkan pada pemahaman yang kontekstual dan fleksibel terhadap ajaran Islam, sehingga tetap relevan dengan perkembangan zaman tanpa mengorbankan esensi spiritualnya. Di sisi lain, kelompok konservatif menolak segala bentuk perubahan yang dianggap mengaburkan garis pemisahan antara yang sakral dan yang profan. Konflik inilah yang menjadi titik pertemuan antara diskursus ateisme dan tradisi keislaman, yang memerlukan upaya rekonsiliasi melalui dialog yang terbuka dan konstruktif.

### **Kritik terhadap Argumen Ateis dalam Konteks Islam**

Telaah kritis terhadap narasi keagamaan merupakan salah satu aspek yang tidak terpisahkan dari diskursus ateisme dalam Islam. Para pemikir ateis menantang cara-cara tradisional dalam menyampaikan ajaran agama yang dianggap terlalu literal dan tidak mampu mengakomodasi kompleksitas realitas modern. Kritik ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga praktis, di mana mereka mengajukan agar interpretasi terhadap teks-teks suci dapat disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai kemanusiaan kontemporer (Russell, 1997). Pendekatan kritis semacam ini menekankan pentingnya pembacaan ulang teks-teks keagamaan dengan metode hermeneutik yang lebih kontekstual dan analitis, sehingga dapat menjembatani kesenjangan antara iman dan rasio.

Menurut Soroush (2000), kritik terhadap narasi keagamaan harus dilihat sebagai upaya untuk memperdalam makna spiritual yang tersembunyi di balik simbol-simbol dan ritual keagamaan. Dengan demikian, penolakan terhadap dogma-dogma yang dianggap tidak relevan sebenarnya merupakan langkah untuk merevitalisasi kehidupan beragama melalui pendekatan yang lebih ilmiah dan humanistik. Pandangan ini mendapat tanggapan yang beragam, di mana sebagian kalangan melihatnya sebagai ancaman terhadap keotentikan agama, sedangkan yang lain menganggapnya sebagai proses pembaruan yang esensial. Debat semacam ini mencerminkan kompleksitas hubungan antara tradisi dan modernitas dalam dunia Islam.

Salah satu poin utama dalam kritik ateis adalah keberatan terhadap metodologi interpretasi tradisional yang dianggap tidak mampu mengakomodasi kompleksitas konteks sejarah dan sosial. Metode tafsir yang bersifat tekstual dan literal sering kali menghasilkan interpretasi yang sempit dan kaku, sehingga tidak dapat menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang membutuhkan pendekatan interdisipliner. Menurut Nasr (2002), metode tafsir tradisional cenderung mengutamakan otoritas ulama yang telah mapan, tanpa memberi ruang bagi inovasi pemikiran atau interpretasi alternatif yang lebih kritis. Kritik ini

mendorong munculnya pendekatan hermeneutik modern yang menggabungkan metode sejarah, sosiologi, dan filsafat dalam menafsirkan teks suci.

Pendekatan hermeneutik ini, sebagaimana diutarakan oleh Soroush (2000), membuka kemungkinan untuk merekonstruksi pemahaman keagamaan yang lebih relevan dengan realitas hidup. Dengan mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu, para pemikir modern berharap dapat mengungkap dimensi-dimensi baru dalam ajaran Islam yang selama ini tersembunyi oleh interpretasi dogmatis. Meskipun demikian, upaya untuk menerapkan metodologi baru ini tidak lepas dari kontroversi, terutama karena tantangan untuk mempertahankan keseimbangan antara rasionalitas dan spiritualitas yang inheren dalam tradisi keislaman. Konflik antara pendekatan tradisional dan modern ini menjadi gambaran dari pergeseran paradigma dalam dunia keilmuan Islam yang semakin pluralistik dan kritis.

Isu epistemologis atau tentang cara memperoleh pengetahuan merupakan salah satu titik sentral dalam perdebatan antara ateisme dan keimanan. Para pemikir ateis sering kali mempertanyakan validitas pengetahuan yang bersumber dari wahyu, menganggapnya sebagai bentuk pengetahuan yang tidak memenuhi standar verifikasi ilmiah. Menurut Russell (1997), pengetahuan haruslah bersifat objektif dan dapat diuji melalui metode ilmiah, sehingga klaim keimanan yang bersifat subjektif dianggap tidak memenuhi kriteria tersebut. Kritik semacam ini menantang dasar epistemologis keimanan yang selama ini diterima tanpa banyak dipertanyakan.

Namun, di sisi lain, banyak ulama dan filsuf Islam berargumen bahwa pengetahuan tentang Tuhan tidak dapat sepenuhnya dijelaskan melalui logika empiris. Mereka menyatakan bahwa realitas ketuhanan berada di ranah metafisik yang tidak dapat dijangkau oleh alat-alat ilmu pengetahuan modern (Al-Ghazali, 2004). Pendekatan ini menekankan bahwa keimanan harus dipahami sebagai bentuk pengetahuan intuitif yang diperoleh melalui pengalaman spiritual dan pencerahan batin. Konflik antara pendekatan empiris dan intuitif ini menciptakan ketegangan epistemologis yang mendalam, di mana masing-masing pihak berpegang pada paradigma yang berbeda mengenai apa yang dianggap sebagai “pengetahuan yang sah.”

Dalam upaya mengatasi ketegangan ini, beberapa pemikir modern mengusulkan pendekatan integratif yang mengakui adanya dua dimensi pengetahuan: pengetahuan rasional yang dapat diuji secara empiris dan pengetahuan spiritual yang bersifat subjektif. Menurut Soroush (2000), kedua dimensi ini tidak harus saling bertentangan, melainkan dapat saling melengkapi untuk memberikan gambaran yang lebih holistik tentang realitas. Pendekatan semacam ini mengandung potensi untuk menjembatani kesenjangan antara ateisme dan keimanan, sekaligus membuka jalan bagi dialog yang lebih konstruktif di antara kedua kubu. Namun, penerapan pendekatan integratif ini masih menghadapi banyak tantangan, terutama terkait dengan penerimaan oleh masyarakat luas yang telah terbiasa dengan dualisme antara iman dan rasio.

### **Tantangan ke Depan**

Di era globalisasi, pergerakan ide dan informasi terjadi dengan kecepatan yang luar biasa, sehingga membawa dampak signifikan terhadap pemikiran keagamaan. Ateisme dalam Islam tidak lagi dipandang sebagai fenomena marginal, melainkan sebagai bagian dari pergeseran paradigma pemikiran yang dipengaruhi oleh arus global modernitas. Pengaruh media massa, internet, dan pertemuan antarbudaya telah menciptakan lingkungan

di mana gagasan-gagasan baru dapat berkembang dengan pesat. Menurut Ahmed (2010), globalisasi telah membuka ruang bagi pemikiran kritis yang menantang otoritas tradisional, termasuk dalam hal keimanan dan praktik keagamaan. Hal ini menimbulkan pertanyaan mendasar tentang bagaimana masyarakat Muslim dapat mempertahankan identitas keagamaannya di tengah arus perubahan global.

Dalam konteks modernitas, tantangan yang muncul tidak hanya berkaitan dengan pembaruan pemikiran, tetapi juga dengan transformasi nilai dan norma yang berlaku di masyarakat. Ateisme, sebagai bentuk kritik terhadap dogma keagamaan, mengusulkan agar keimanan tidak lagi dikotomis antara benar dan salah secara mutlak, melainkan sebagai spektrum pemahaman yang dinamis dan kontekstual. Pendekatan ini mengajak masyarakat untuk melihat keimanan sebagai sesuatu yang dapat berkembang dan berevolusi seiring dengan perubahan zaman, tanpa kehilangan esensi spiritualnya. Namun, usaha untuk mengakomodasi perbedaan ini tidak lepas dari tantangan, terutama dalam menghadapi resistensi dari kelompok-kelompok konservatif yang melihat pergeseran ini sebagai bentuk pengkhianatan terhadap tradisi.

Di banyak negara Muslim, munculnya ateisme dan pemikiran kritis juga menimbulkan perdebatan mengenai identitas dan koeksistensi sosial. Dalam masyarakat multikultural, di mana terdapat berbagai kelompok dengan latar belakang agama dan budaya yang beragam, pertanyaan tentang otoritas keagamaan menjadi semakin kompleks. Para pemikir ateis menekankan bahwa kebebasan berpendapat dan hak untuk mempertanyakan dogma agama adalah bagian integral dari hak asasi manusia, yang harus dihormati tanpa diskriminasi (Russell, 1997). Namun, penerapan prinsip ini sering kali berbenturan dengan upaya mempertahankan kesatuan identitas keislaman yang telah lama dijadikan dasar legitimasi politik dan sosial.

Menurut penelitian oleh Kakar (2006), perdebatan mengenai identitas keagamaan sering kali melibatkan pertarungan antara nilai-nilai universal modern dan nilai-nilai lokal yang telah mengakar dalam tradisi. Konflik semacam ini menjadi semakin kompleks ketika menyangkut isu-isu seperti kebebasan beragama, pluralisme, dan toleransi. Ateisme, dalam hal ini, tidak hanya menjadi simbol dari penolakan terhadap otoritas keagamaan, tetapi juga sebagai representasi dari aspirasi akan kebebasan intelektual dan hak-hak sipil yang lebih luas. Perdebatan ini menuntut adanya dialog yang mendalam antara berbagai pihak agar dapat menemukan titik temu yang menghargai keberagaman dan mempromosikan koeksistensi damai.

Dalam menghadapi tantangan yang kompleks ini, peran akademisi dan intelektual menjadi sangat penting. Mereka dituntut untuk dapat mengkaji fenomena ateisme dan pemikiran kritis secara objektif, dengan tetap menghormati nilai-nilai keimanan yang mendasari kehidupan masyarakat Muslim. Menurut El-Bizri (2015), dialog antara pemikir tradisional dan modern adalah kunci untuk mencapai rekonsiliasi dalam ranah keilmuan, sehingga kedua belah pihak dapat saling belajar dan memperkaya pemahaman mereka. Akademisi memiliki tanggung jawab untuk menyajikan data, analisis, dan interpretasi yang komprehensif, sehingga perdebatan yang terjadi tidak semata-mata bersifat emosional atau ideologis, melainkan berlandaskan pada argumen rasional dan metodologi ilmiah yang kuat.

Upaya membangun dialog ini juga mencakup penyusunan kurikulum pendidikan tinggi yang mengintegrasikan berbagai perspektif pemikiran. Dengan demikian, mahasiswa dan peneliti dapat mengembangkan kemampuan berpikir kritis yang tidak terjebak dalam dogma, tetapi mampu membuka wawasan terhadap kemungkinan-kemungkinan baru dalam

memahami keimanan dan realitas. Pendekatan interdisipliner yang melibatkan kajian filsafat, teologi, sosiologi, dan ilmu politik diharapkan dapat menjadi dasar yang kokoh untuk dialog yang konstruktif antara berbagai aliran pemikiran dalam Islam.

## **KESIMPULAN**

Melihat dinamika ateisme dalam Islam secara keseluruhan, terdapat kebutuhan mendesak untuk mengintegrasikan keragaman pemikiran ke dalam kehidupan beragama sehari-hari. Integrasi ini tidak berarti pengabaian terhadap nilai-nilai tradisional, melainkan penyesuaian interpretasi agar lebih responsif terhadap tuntutan zaman modern. Proses ini melibatkan upaya bersama antara pemuka agama, intelektual, dan masyarakat untuk menyusun paradigma baru yang mengakomodasi perbedaan dan menolak kekakuan dogmatis. Seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan perubahan nilai-nilai sosial, integrasi semacam ini dianggap perlu agar agama tetap relevan dan mampu memberikan solusi atas persoalan-persoalan kontemporer, mulai dari persoalan etika, sosial, hingga politik (Nasr, 2002).

Pendekatan integratif ini harus dilandasi oleh semangat dialog dan toleransi, di mana setiap pihak memiliki ruang untuk menyampaikan pendapatnya tanpa takut dihakimi atau disingkirkan. Dialog semacam ini diharapkan tidak hanya menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran agama, tetapi juga membuka jalan bagi inovasi pemikiran yang dapat menjawab tantangan globalisasi. Akademisi dan pemimpin pemikiran harus bersedia menerima kritik dan melakukan refleksi diri, sehingga proses pembaruan tidak hanya bersifat top-down, tetapi melibatkan partisipasi aktif dari semua lapisan masyarakat. Menurut Soroush (2000), reformulasi keimanan dalam konteks modernitas merupakan proses dialektika yang kompleks, yang membutuhkan keterbukaan untuk mengakui keterbatasan metode interpretasi tradisional sekaligus mengembangkan alternatif yang lebih inklusif.

Maka, implikasi praktis dari fenomena ateisme dalam Islam juga mencakup strategi pengembangan dialog inklusif yang melibatkan semua elemen masyarakat, termasuk mereka yang memiliki pandangan berbeda. Strategi ini mencakup pembentukan forum-forum diskusi, seminar, dan kolaborasi riset yang mengundang partisipasi dari kalangan akademisi, tokoh agama, aktivis sosial, dan generasi muda. Tujuannya adalah untuk menciptakan ruang di mana perbedaan pandangan dapat disampaikan secara terbuka, disertai dengan landasan argumentasi yang rasional dan berbasis bukti. Pendekatan dialogis semacam ini diharapkan dapat mengurangi polarisasi dan menciptakan sinergi yang konstruktif antara pihak-pihak yang sebelumnya bertentangan.

Dalam konteks kebijakan publik, pemerintah dan institusi pendidikan juga memiliki peran strategis dalam mendukung dialog pluralistik ini. Penyusunan kurikulum yang mengakomodasi keberagaman pandangan serta perlindungan terhadap kebebasan berpendapat harus menjadi prioritas utama. Hal ini penting untuk memastikan bahwa masyarakat tidak terjebak dalam narasi monolitik yang tidak memberikan ruang bagi pertumbuhan pemikiran kritis. Menurut Ahmed (2010), kebijakan yang mendukung pluralisme dan dialog antarbudaya akan membantu menciptakan masyarakat yang lebih toleran, inovatif, dan adaptif terhadap perubahan global.

Meski dialog inklusif memiliki potensi besar untuk meredam konflik, tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat tantangan etis yang cukup besar dalam menghadapi kritik

terhadap agama. Di satu sisi, kritik yang disampaikan harus menghormati martabat dan keyakinan orang lain, serta disampaikan dengan cara yang konstruktif dan tidak provokatif. Di sisi lain, penolakan terhadap dogma agama secara otomatis oleh kelompok ateis juga dapat menimbulkan sentimen negatif dan reaksi emosional dari kalangan religius. Oleh karena itu, kita harus bisa menetapkan kerangka etis yang jelas dalam menyampaikan kritik, agar dialog yang terjadi tidak berubah menjadi perdebatan yang bersifat destruktif.

Strategi untuk mengatasi tantangan etis ini mencakup pendidikan etika dan dialog yang mengedepankan penghargaan terhadap perbedaan. Peserta dialog harus dilatih untuk memahami konteks sejarah dan budaya di balik setiap pernyataan, sehingga mampu menyampaikan kritik dengan cara yang mendidik dan membangun. Dengan demikian, dialog semacam ini tidak hanya akan memperkaya pemahaman intelektual, tetapi juga menumbuhkan sikap saling menghormati dan empati di antara para peserta.

Akhirnya, melalui telaah di atas, dapat disimpulkan bahwa fenomena ateisme dalam konteks Islam merupakan bagian dari dinamika pemikiran yang kompleks, yang melibatkan interaksi antara tradisi, modernitas, dan transformasi sosial. Sejarah pemikiran Islam menunjukkan bahwa pertanyaan kritis mengenai keberadaan Tuhan dan peran akal telah ada sejak zaman klasik, dan berkembang seiring dengan pengaruh pemikiran Barat serta arus modernitas. Kritik rasional terhadap doktrin keimanan, beserta tantangan etis dan epistemologis, membuka ruang bagi dialog yang lebih terbuka mengenai bagaimana agama dapat diinterpretasikan ulang agar sesuai dengan kebutuhan zaman modern. (Hakim, 2024).

Implikasi dari fenomena ateisme tidak hanya terbatas pada ranah teoretis, melainkan juga memiliki dampak praktis pada pendidikan, kebijakan publik, dan identitas budaya masyarakat Muslim. Transformasi yang terjadi menuntut adanya reformasi dalam sistem pendidikan, pengembangan dialog inklusif, dan penyesuaian kebijakan hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas pandangan. Meskipun perdebatan antara tradisi dan modernitas sering kali menimbulkan ketegangan, namun upaya untuk mengintegrasikan keragaman pemikiran dapat membuka jalan bagi pembaruan keilmuan dan kehidupan beragama yang lebih dinamis.

Fenomena ateisme dalam Islam harus dipahami sebagai bagian dari proses evolusi pemikiran yang tidak dapat dihindari dalam era globalisasi. Kritik terhadap dogma keagamaan bukanlah bentuk penolakan terhadap nilai-nilai spiritual, melainkan sebuah usaha untuk merekonstruksi pemahaman keimanan yang lebih rasional, inklusif, dan kontekstual. Proses dialog antara pemikir tradisional dan modern, yang dilandasi oleh prinsip kebebasan berpendapat dan penghargaan terhadap keberagaman, merupakan kunci untuk mencapai rekonsiliasi yang konstruktif dalam masyarakat Muslim. Dengan demikian, meskipun perbedaan pandangan tetap ada, dialog kritis dan terbuka diharapkan dapat menjadi jembatan untuk mencapai pemahaman bersama yang mampu menjawab tantangan zaman dan menjaga esensi spiritualitas yang mendalam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, A. (2010). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Oxford University Press.
- Al-Ghazali. (2004). *The Incoherence of the Philosophers* (M. C. Lyons, Trans.). Brigham Young University Press. (Original work published ca. 1095)
- El-Bizri, N. (2015). *Islam, Modernity, and the Rhetoric of Critique*. Routledge.
- Hakim, A (2024). *Ateisme Kaum Muda di Dunia Islam: Pergulatan Iman, Identitas dan Politik*. Tidak disebutkan penerbitnya.
- Hume, D. (1975). *Dialogues Concerning Natural Religion* (P. H. Nidditch, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1779)
- Ibnu Rushd. (2000). *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence) (F. Rosenthal, Trans.). Harvard University Press. (Original work published ca. 1195)
- Kakar, S. (2006). *In the Shadow of the Ayatollah: Iran Under the Islamic Republic*. Penguin Books.
- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781)
- Nasr, S. H. (2002). *Islam: Religion, History, and Civilization*. HarperSanFrancisco.
- Rahman, F. (2004). *Islam*. University of Chicago Press.
- Russell, B. (1997). *A History of Western Philosophy*. Simon & Schuster.
- Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford University Press.
- Qur'an. (n.d.). *Al-Qur'an* (terjemahan). (Untuk referensi ayat-ayat: Surah Al-Ikhlâs, Surah Al-Baqarah).

## Semantik Al Qur'an Menurut Pandangan Toshihiko Izutsu

Nabila Fitria<sup>1</sup>, Kerwanto<sup>2</sup>, Yana<sup>3</sup>, Yuyun Junaiah<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Universitas PTIQ, Jakarta, Indonesia  
Email: [nabilaa.arafahh@gmail.com](mailto:nabilaa.arafahh@gmail.com)

<sup>2</sup> Universitas PTIQ, Jakarta, Indonesia  
Email: [kerwanto@ptiq.ac.id](mailto:kerwanto@ptiq.ac.id)

<sup>3</sup> Universitas PTIQ, Jakarta, Indonesia  
Email: [yanabintijamiat@gmail.com](mailto:yanabintijamiat@gmail.com)

<sup>3</sup> Universitas PTIQ, Jakarta, Indonesia  
Email: [yuyun.if@gmail.com](mailto:yuyun.if@gmail.com)

### Abstrak

Tulisan ini mencoba untuk memahami Al Qur'an dengan pendekatan Semantik yang diusung oleh Thosihiko Izutsu. Pilihan menggunakan pandangan semantik dalam memahami Al Qur'an, bisa dilakukan berbagai langkah yang dilakukan dalam semantic Thosihiko Izutsu adalah mencari kata kunci, mencari makna dasar, dan makna relasional yang meliputi analisis sintagmatik dan paradigmatic. Selain itu, dikaji juga weltanschauung semantik Al Qur'an, semantik diakronik dan sinkronik juga merupakan penelusuran sejarah, budaya setempat, dan pola pikir masyarakat. Dengan demikian, analisis semantik hendak mempresentasikan kepentingan dalam memahami gagasan Al-Qur'an yang terpecah-pecah untuk mencapai gagasan totalnya (pandangan dunianya). Kepentingan menangkap pandangan dunia Al-Qur'an ini terkait erat dengan fungsi Al-Qur'an sebagai hidayah. Kenyataannya bahwa Al-Qur'an diturunkan bagi kepentingan manusia mengharuskan pemahaman yang tepat atas ajaran-ajaran yang terdapat di dalamnya. Sebuah penafsiran dianggap valid apabila mampu mengungkapkan maksud Tuhan. Karena Al Qur'an bukanlah karangan seseorang, melainkan karangan Tuhan, sehingga penekanan bahwa Al-Qur'an harus dipahami secara komprehensif.

**Kata Kunci:** Al Qur'an, Semantik, Thosihiko Izutsu

### Abstrack

*This paper tries to understand the Qur'an with a semantic approach carried out by Thosihiko Izutsu. The choice of using a semantic view in understanding the Qur'an can be done in various steps taken in the semantic Thosihiko Izutsu is to search for keywords, find basic meanings, and relational meanings which include syntagmatic and paradigmatic analysis, in addition to that the semantic weltanschauung of the Qur'an is also studied, Diachronic and synchronic semantics are also a search for history, local culture, and people's mindsets. Thus, semantic analysis wants to present the importance of understanding the Qur'an's fragmented ideas in order to achieve its total idea (its worldview). The importance of capturing the Qur'an's worldview is closely related to the function of the Qur'an as guidance. The fact that the Qur'an was revealed for the benefit of mankind requires a proper understanding of the teachings contained in it. An interpretation is considered valid if it is able to express God's intentions. Because the Qur'an is not written by someone, but by God, so the emphasis that the Qur'an must be understood comprehensively.*

**Key Words:** Qur'an, Semantics, Thosihiko Izutsu

## PENDAHULUAN

Tekstualitas ayat-ayat Al Qur'an banyak yang memerlukan penafsiran kontekstualnya. Demikian pula pada ayat-ayat yang mengisahkan sebuah peristiwa tertentu yang memerlukan pemahaman maknawiah universal agar umat muslim dapat mengambil pelajaran dari pemaknaan tersebut. Didalam Al Qur'an didapatkan ayat-ayat yang menggunakan kata mubham, mustahrik dan mutassabihat. Kata-kata seperti itulah yang

memerlukan pemahaman yang lebih dalam, diantaranya dengan linguistik agar bisa menemukan makna yang tepat.<sup>1</sup>

Atas dasar kondisi tersebut, muncul berbagai pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an. sebagaimana yang berkembang zaman modern sekarang ini, diantaranya para pemikir mulai memfokuskan pemikirannya pada metode kebahasaan, seperti; Amin al-Khullī dan Bintu Syathi' dengan tafsir bayani, Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Syahrur dengan Hermeneutik linguistiknya, Thosihiko Izutsu dengan kajian Semantik historis kebahasaan Al-Qur'an, dan masih banyak yang lainnya.<sup>2</sup>

Masing-masing mufasir tersebut menyampaikan pesan dasar Al-Qur'an dengan keberagaman metode, pendekatan, dan corak yang sesuai dengan latar belakang pemikiran masing-masing. Akan tetapi setiap mufasir tidak akan bisa melewatkan analisis linguistik atau studi kebahasaan pada setiap menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, setiap tafsir akan selalu melalui tahapan yang mengeksplorasi symbol-simbol linguistik. Bahasa Al-Qur'an adalah bahasa arab yang memiliki tingkatan kefasahan dan kebalaghahan yang tinggi, sehingga para sarjana muslim mengembangkan pandangan bahwa bahasa Al Qur'an adalah bahasa arab yang paling murni.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, semantic cocok digunakan sebagai sistem penafsiran yang meneliti dan menjelaskan makna suatu kata. Pendekatannya dapat dipergunakan untuk mengukuhkan landasan pemahaman terhadap konsep-konsep Al-Qur'an yang diusahakan oleh pendekatan atau metode penafsiran lainnya.<sup>3</sup> Dilihat dari struktur keilmuan modern, semantik merupakan bagian dari ilmu bahasa (linguistik). Kata semantik sebenarnya telah muncul sejak abad ke-17, seperti tertulis dalam penggunaan frase semantik philosophy yang populer pada abad tersebut. Semantik bukan satu-satunya nama yang muncul sebagai nama dari *study meaning*, melainkan ada nama-nama lain yang dimunculkan para linguist untuk menamai studi ini, yaitu *signifik*, *semasiologi*, *semilogi*, *semiotic*, *sememik*, dan *semik*.<sup>4</sup>

## METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian kajian pustaka (library research). Penelitian pustaka merupakan penelitian yang menganalisis berbagai sumber data yang berasal dari literatur baik berasal dari artikel, buku dan sebagainya. Teknik pengumpulan data berasal dari menelaah sumber referensi yang berasal dari penelitian yang relevan yang berupa artikel, buku, majalah, dan sebagainya. Teknik analisis data dengan mengumpulkan, menganalisis dan menarik sebuah kesimpulan.

Pada penelitian ini menyajikan informasi yang menggunakan pendekatan historis, dimana penulis mencoba mengkaji objek penelitian ini dengan mencari informasi melalui buku-buku, artikel maupun jurnal ilmiah yang juga membahas hal serupa dengan

---

1. Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran; Structural, Semantik, Semiotic, Dan Hermeneutic* (Bandung: cv pustaka setia, 2013), hal 2.

2. Fauzan Azima, *Semantik Alquran; Sebuah Metode Penafsiran*, (Tajdid, 1 (1 April 2017), hal 45.

3. Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran; Structural, Semantik, Semiotic, Dan Hermeneutic* (Bandung: cv pustaka setia, 2013), hal 257.

4. Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran; Structural, Semantik, Semiotic, Dan Hermeneutic* (Bandung: cv pustaka setia, 2013), hal 258.

penelitian penulis yang membahas tentang semantik Al Qur'an pandangan Toshihiko Izutsu.

### **BIOGRAFI SINGKAT TOSHIHIKO IZUTSU**

Toshihiko Izutsu lahir di kota Tokyo pada tanggal 4 Mei 1914 dan meninggal di kota Kamakura 79 tahun setelahnya, tepatnya pada tanggal 7 Januari 1993. Ayahnya adalah seorang guru yang mengajarkan ajaran Zen. Karena itu, sejak kecil Toshihiko adalah anak yang taat pada ajaran Zen Buddhisme. Masa kecil Toshihiko diisi dengan pendalaman spiritualisme Timur. Hal ini mengakar kuat dan mempengaruhi cara berpikirnya di kemudian hari tentang filsafat dan mistisisme.

Kedisiplinan yang melekat pada Toshihiko membuatnya tumbuh menjadi anak yang cerdas. Berpikir dan belajar adalah jalan hidup yang ditempuhnya. Lulus dari Universitas Keio di Tokyo, ia terus mengabdikan dirinya sebagai seorang peneliti. Sejalan dengan profesinya sebagai seorang pengajar (1954-1968), Toshihiko semakin dikenal sebagai intelektual pada tingkat internasional.

Fokus yang kuat dalam bidang yang digeluti. Seperti itulah gambaran pribadi Toshihiko Izutsu. Ia menguasai banyak bahasa asing. Terkait dengan penelitiannya pada kebudayaan-kebudayaan dunia, hal tersebut merupakan nilai tambah bagi karya-karya yang dihasilkannya. Ia dianggap mampu menjelaskan secara spesifik substansi sistem keagamaan dan filsafat melalui pemaparan bahasa aslinya. Dalam beberapa karyanya ia juga menjelaskan makna sebuah "kata" atau "istilah" keagamaan lewat sejarah dan pengertian secara mendalam.

Terdapat hal yang menarik mengenai salah satu bidang penelitian Toshihiko tentang agama Islam, yaitu informasi bahwa beliau juga telah hafal 30 juz Al-Qur'an. Diceritakan bahwa dalam jangka satu bulan setelah menguasai bahasa Arab, Toshihiko bisa menghatam Al-Qur'an. Toshihiko juga diberitakan telah menerjemahkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jepang untuk pertama kalinya tahun 1958.<sup>5</sup> Sungguh pencapaian yang luarbiasa. Terlepas dari belum ditemukannya bukti pembacaan Qur'an 30 juz oleh pemakalah. Atau catatan tertulis bahwa Toshihiko pernah membuktikan hapalan Al Qur'an-nya pada beberapa orang saksi, sehingga memungkinkan beliau mendapatkan "Ijazah Resmi" penghafal Qur'an. Toshihiko memang seorang sarjana yang genius karena menguasai 30 bahasa secara fasih.<sup>6</sup>

Sebuah artikel berbahasa Jepang, menuliskan bahwa Toshihiko Izutsu mendapatkan kepandaian dalam bidang bahasa dengan belajar dikelas secara langsung pada Nobuo Orikuchi. Nobuo Orikuchi adalah seorang pengajar di Universitas Kokugakuin dan Universitas Keio. Nobuo Orikuchi dikenal sebagai seorang yang ahli dalam bidang bahasa, ia adalah penjelajah bahasa. Nobuo mampu menjelaskan kata-kata dengan sangat baik sehingga menciptakan makna yang dahsyat bahkan mampu mengacurkan makna kata yang dimaksud.<sup>7</sup>

---

5. Akmal Alna dkk, 2023, (Kendari: Institut Negeri Agama Islam)

6. <https://jbpress.ismedia.jp/articles/-/79345> di akses 31 Oktober 2024

7. <https://jbpress.ismedia.jp/articles/-/79345> di akses 31 Oktober 2024

Dalam artikel yang sama, dijelaskan bahwa Toshihiko adalah seorang peneliti sejarah pemikiran Islam. Toshihiko dikenal sebagai orang yang menerjemahkan AlQur'an dari bahasa Arab ke bahasa Jepang. Ketika ditanya apa alasan Toshihiko, sebagai orang Jepang, mengenai ketertarikannya pada Al Qur'an, beliau menjawab bahwa AlQur'an adalah firman Tuhan.

Jika masa muda Toshihiko dihabiskan untuk mempelajari spiritualisme Timur maka masa berikutnya adalah periode pendalaman spiritualisme Barat. Ia mencurahkan perhatiannya pada kajian filsafat Yunani, seperti Socrates, Aristoteles dan Platinos. Hal ini menjadi dasar pemikiran beliau untuk mengembangkan ruang lingkup penelitian selanjutnya di bidang filsafat Islam, pemikiran Yahudi, filsafat India, filsafat Lao-Tsu Cina, filsafat Yuishiki, Buddisme Kegon dan Filsafat Zen.

Toshihiko adalah orang Jepang kedua yang diundang dalam konferensi Eranos setelah D.T Suzuki. Yaitu sebuah kelompok diskusi diantara orang-orang terpelajar dan orang-orang yang dipilih dari seluruh dunia. Tema yang dibahas adalah humanistic, agama, ilmu alam. Konferensi ini mengadakan pertemuan secara berkala di Swiss sejak 1933. Setelah lebih dari 70 tahun sejak didirikan, konferensi ini telah menjadi wadah bagi para akademisi, ilmuwan, peneliti di dunia untuk membicarakan topik seperti psikologi, agama komparatif, kritik sastra dan lainnya.

Sepanjang hayatnya Toshihiko telah menghasilkan 120 karya tulis yang berupa buku dan artikel. Diantara karyanya tentang kajian Islam adalah "Ethico-Religious Concept in the Qur'an" dan "God and Man in the Qur'an: Semantic of the Qur'anic Weltanschauung". Salah satunya, karya bertema Semantik dan Weltanschauung Qur'an adalah kajian yang mendalam tentang falsafah hidup umat Islam berdasarkan Al Qur'an melalui perspektif kosakata yang terdapat di dalam Al Qur'an.

## **SEMANTIK AL QUR'AN**

Menurut Toshihiko, AlQuran bisa didekati dengan sejumlah cara pandang yang beragam seperti teologi, psikologi, sosiologi, tatabahasa, tafsir dan lain sebagainya.<sup>8</sup> Yang bermakna bahwa Toshihiko memahami bahwa ada banyak cara untuk mengkaji, melihat dan memahami Al Qur'an. Namun, Toshihiko menjelaskan bahwa metode semantik Al Qur'an adalah metode yang dipilih dalam karyanya. Hal ini disebabkan oleh metode analisis semantik telah secara konsisten digunakan untuk memahami bahan-bahan yang disdiakan oleh kosakata Al Qur'an.

Lebih lanjut, Toshihiko menyebutkan bahwa karya "Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik terhadap AlQur'an" ditujukan untuk para pembaca yang secara umum mengenal Islam dengan baik. Hal ini bertujuan untuk menyadarkan para islamis akan penting dan bernilainya cara pandang baru terhadap masalah-masalah lama. Toshihiko berpandangan bahwa semantik, sebagai studi makna, adalah sebuah filsafat tipe baru tentang "ada" dan "eksistensi" yang telah berkembang dan memunculkan banyak perbedaan dari ilmu traditional. Untuk lebih memperjelas pemakalah menuliskan beberapa bentuk filsafat

---

9. Toshihiko, Hal 1

traditional diantaranya Realisme, Idealism, Neoscolatisme.<sup>9</sup> Namun, pemakalah juga tidak menekankan bahwa yang dimaksud Toshihiko sebagai ilmu tradisional adalah filsafat tradisional.

Toshihiko juga menjelaskan “semantik” sebagai sebuah cabang ilmu yang dipahami adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *Weltanschauung* (pandangan-dunia-masyarakat yang menggunakan bahasa itu), tidak saja sebagai alat bicara dan berpikir tetapi pengkonsep dan penafsiran dunia yang melingkupinya.<sup>10</sup>

### **KETERPADUAN KONSEP-KONSEP INDIVIDUAL**

Menurut Toshihiko konsep-konsep yang ada di Al Qur’an tidak sederhana. Misalnya konsep penting seperti *Allah, Islam, nabi, iman, kafir*. Konsep yang ada di dalam Al Qur’an saling bergantung dan menghasilkan makna konkret dari seluruh sistem hubungan tersebut. Kesemuanya itu kemudian menghasilkan keteraturan yang menyeluruh. Ditinjau dari sejarahnya, konsep-konsep tersebut sudah digunakan pada abad ke-7 oleh masyarakat pedagang Mekkah atau lingkungan religious di dunia Arab, saat itu Kristen dan Yahudi. Namun, penggunaan kata-kata tersebut berada dalam konseptual yang berbeda. Kemudian, Islam membawa kata-kata (konsep-konsep) tersebut secara bersama-sama, mengkombinasikannya dalam suatu kerangka konseptual yang baru. Perubahan konsep ini, pemindahan dan penyusunan kembali secara mendasar nilai-nilai moral dan religious, terjadi begitu radikal mengubah konsepsi orang Arab tentang eksistensi dunia dan manusia. Dari sudut pandang ahli semantik, “*hal inilah yang memberikan visi Qur’ani alam semesta dengan warna karakteristik yang begitu nyata*.”<sup>11</sup>

Dari penjelasan tersebut, dipahami bahwa Toshihiko, sebagai seorang ahli semantik, dalam proses penelaahan konsep-konsep Al Qur’an menyadari bahwa Al Quran memiliki visi yang jelas tentang dunia dan manusia bahkan visi tentang alam semesta. Bahkan, Toshihiko menjelaskan bahwa karakteristik yang dimiliki AlQur’an begitu “nyata”. Hal ini dipahami pemakalah sebagai hal yang bisa dibuktikan dan diakui kebenarannya. Seperti arti kata “nyata” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah sungguh. Kata “nyata” juga dapat diartikan sebagai sesuatu yang benar-benar ada, memiliki keberadaan atau eksistensi yang bisa dibuktikan, tidak dalam bentuk khayalan atau ilusi dan dapat diakui kebenarannya.

Sebagai contoh, perubahan konsep yang dibawa AlQur’an adalah tentang “Allah”. Konsep “Allah” sudah dikenal oleh orang-orang Arab sebelum Islam. Hal ini dapat distelusuri lewat karya puisi-puisi Arab sebelum Islam. Mereka masyarakat atau suku di Arab percaya pada Tuhan yang disebut “Allah” dan mereka mengakui “Allah” sebagai Pencipta langit dan bumi. Dalam masyarakat Arab hierarki ke-Tuhanan yang paling tinggi diberikan pada “Allah”, dalam kapasitasnya sebagai “Tuhan Ka’bah”. Sedangkan tuhan-

---

10. Muhlisin, Desember 2014, *Filsafat Traditional dan Filsafat Modern*. Di <https://www.scribd.com/doc/250081075/Filsafat-Tradisional-Dan-Filsafat-Modern> diakses pada Oktober 2024.

11. Tosshihiko hal.3

12. Tosshihiko hal.8

tuhan lain dihormati sebagai pehubung antara Tuhan tertinggi dengan manusia. Seperti dalam QS. Az Zumar, ayat 3:

Kemudian, Al Qur'an datang mengubah konsepsi tersebut. Dimana Al Qur'an meniadakan Tuhan lain selain Allah. Yang mana "Allah" tidak hanya sebagai "Tuhan Yang Tertinggi" secara mutlak namun juga unik, dan Esa (bersifat satu-satunya). Al Qur'an juga menjelaskan bahwa tuhan-tuhan lain selain Allah adalah *batil* "palsu" lawan dari kata *haqq* "nyata". Sebagai dampaknya, hal ini telah menurunkan martabat tuhan-tuhan lain yang telah dipercaya masyarakat Arab. Masyarakat Arab sangat terganggu oleh pandangan tersebut karena, jika mereka mengakui hal tersebut maka secara praktis semua bidang kehidupan akan berubah secara total. Tidak heran jika apa yang dibawa Nabi Muhammad saw (*Allahumma shalli 'ala sayyidina Muhammad*) mendapat perlawanan dari masyarakat Arab ketika itu.

Selanjutnya, Toshihiko juga menjelaskan bahwa konsep yang dibawa Al Qur'an memunculkan kerangka konseptual baru. Dimana struktur makna konsep-konsep individual menjadi lebih jelas jika kita meninjau kata yang berkaitan dengan moral, etika dan nilai-nilai kemanusiaan. Mengenai contoh kalimat tersebut Islam memiliki contoh yang berlimpah. Salah satu yang khusus adalah kata "taqwa".<sup>12</sup> Kata-kata lainnya seperti akhlaq, adab, ihsan, abror, munafiq, mukhlis, 'adl, iman dan lain-lain.

#### MAKNA DASAR DAN MAKNA RELASIONAL

Pada bagian ini dijelaskan bahwa konsep dasar pada hakikatnya tidak dapat berdiri sendiri, tetapi konsep dasar tersebut selalu teratur dalam suatu sistem. Oleh karena itu, selain membahas konsep dasar yang akhirnya akan menghasilkan makna dasar, Toshihiko juga membahas tentang makna relational yang muncul dari suatu konsep. Makna dasar diartikan sebagai kandungan unsur semantik yang tetap ada pada suatu kata dimanapun kata itu diletakkan dan bagaimanapun kata itu digunakan.<sup>13</sup> Toshihiko memberi contoh dalam buku ini adalah kata "kitab" yang memiliki makna sama baik di dalam maupun di luar Al Qur'an. Dalam kombinasi khusus adalah *ahl al-kitab* yang menerangkan tentang masyarakat yang memiliki kitab.

Makna relational adalah suatu makna konotatif yang ditambahkan pada makna yang sudah ada.<sup>14</sup> Misalnya, kata "yaum" yang berarti "hari". Toshihiko menjelaskan bahwa kata "yaum" jika dikaitkan dengan kata "qiyamah" dan "hisab" maka akan menghasilkan konsep baru yaitu "yaumul qiyamah" yang berarti hari kiamat dan "yaum al-hisab" yang berarti hari perhitungan.

Untuk lebih memperjelas tentang makna dasar dan makna relational Toshihiko memberi contoh pada kata *Kafara* dan *Shakara*. Kata *kafara* diartikan sebagai "tidak bersyukur" atau kufur, sedangkan *shakara* diartikan sebagai "bersyukur". Kedua kata ini memiliki konsep sentral pada kata "percaya" atau dikenal sebagai "iman". Kata-kata *kafara* dan *shakara* tidak hanya berarti sikap tidak bersyukur atau sikap bersyukur namun kata-kata tersebut terkait dengan konsep sentralnya yaitu "percaya". Jadi jika seseorang tidak

---

13. Tosshihiko hal.10

14. Tosshihiko hal.11

15. Tosshihiko hal.12

beryukur dapat dipahami bahwa ia tidak percaya pada Tuhan dan tidak bersyukur pada kebaikan-kebaikan yang diberikan dan ditampakkan Tuhan kepadanya. Ia tidak percaya bahwa kebaikan-kebaikan itu berasal dari Tuhan. Atau bahkan ia tak percaya bahwa Tuhan itu ada. Sebaliknya, jika seseorang bersyukur dapat diketahui bahwa orang tersebut percaya atau memiliki iman. Yang mana hal ini menunjukkan bahwa ia percaya bahwa kebaikan itu berasal dari Tuhan, diberikan oleh Tuhan. Lebih dari itu, ia percaya bahwa Tuhan itu ada.

## **KOSAKATA DAN WELTANSCHAUNG**

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kosakata adalah perbendaharaan kata<sup>15</sup>. Kosakata merupakan komponen bahasa yang penting karena memuat informasi tentang makna yang terkandung dalam kata dan bagaimana cara pemakaian kata tersebut<sup>16</sup>. Kosakata yang baik dan benar dapat digunakan untuk membuat kalimat yang baik dan benar pula. Semakin banyak kosakata yang dimiliki seseorang maka akan semakin mudah orang tersebut berkomunikasi dengan baik dan efektif. Weltanschauung adalah pandangan hidup yang mengintegrasikan nilai-nilai luhur suatu bangsa dan menjadi acuan bagi setiap warga negara dalam menjalani kehidupan.<sup>17</sup> Weltanschauung mencakup pengetahuan, budaya, dan sudut pandang individu atau masyarakat.

Toshihiko menjelaskan bahwa pengalaman khusus yang dilalui suatu budaya membuat masyarakat merekonstruksi kemudian memberi konsep pada istilah-istilah kunci, hal ini yang ia namakan sebagai Weltanschauung Semantik budaya. Dalam hal ini pemakalah mencoba memahaminya sebagai falsafah hidup berdasarkan nilai-nilai budaya yang terkandung dalam bahasa, konsep atau kosakata (kumpulan kata-kata) yang penting dalam masyarakat tersebut. Nilai-nilai budaya yang ada pada kosakata tersebut telah melekat melalui proses pengalaman budaya masyarakat dan rekonstruksi.

Diakhir pemaparan Toshihiko mengungkapkan bahwa secara esensial konsep Weltanschauung Semantik AlQuran jelas berbeda dengan konsep-konsep lain diluar AlQur'an.<sup>18</sup> Salah satu cirinya adalah pola khas dalam pemikiran AlQur'an.

## **SEJARAH ISTILAH ISTILAH KUNCI ALQUR'AN**

### **Semantik Sinkronik dan Diakronik**

Semantik adalah cabang linguistik yang mempelajari makna dalam suatu bahasa, kode, atau representasi lain. Semantik sinkronik diartikan sebagai salah satu teori semantik yang mengkaji bahasa pada suatu masa saja. Sedangkan semantik diakronik diartikan sebagai proses pengkajian makna dalam suatu bahasa berubah seiring dengan waktu.<sup>19</sup>

---

16. Kamus Besar Bahasa Indonesia. <https://kbbi.web.id/kosakata>.

17. <https://www.google.com/search?q=kosakata+dalam+kamus+besar+bahasa+indonesia>, diakses 29 Oktober 2024.

18 Sugiharto dkk, *Analisis Pancasila Sebagai Weltanschauung bagi Kehidupan Bangsa* Journal PENDAS Vol.9 No.2. Medan. 2024

19 Toshihiko. Hal. 28

20 <https://www.google.com/search?q=semantik+sinkronik+adalah&oq=semantik+sinkronik+adalah>, diakses pada 23 Oktober 2024.

Nur Fadilah dan Azisi dalam tulisannya menjelaskan tentang penelitian sinkronis yang mana melibatkan perbandingan antara satu bahasa dengan bahasa lain. Teknik analisis yang digunakan umumnya pada bentuk fonologis, morfologis dan sintaktik. Kemudian, linguistic diakronis mengacu pada bahasa yang melalui periode yang berbeda dalam sejarah. Teknik analisis yang digunakan adalah data-data kebahasaan yang berada pada beberapa kurun waktu yang berbeda.

Kemudian, Nur Fadilah dan Azisi menambahkan bahwa tujuan mempelajari kedua hal tersebut adalah mendapatkan pengetahuan mengenai pengertian dan perbedaan dari kedua bahasa, mengetahui sejarah bahasa dan struktur bahasa, sehingga ciri khas bahasa dunia yang menarik akan didapatkan. Selain itu, pemakalah menambahkan bahwa mempelajari semantik diakronik dan sinkronik juga merupakan penelusuran sejarah, budaya setempat, dan pola pikir masyarakat. Nur Fadilah dan Azisi juga menjabarkan ciri-ciri khusus dari linguistic sinkronik dan linguistic diakronik yang mereka pelajari. Misalnya ciri linguistic sinkronik adalah; (1) menelaah bahasa pada waktu tertentu, dikhususkan dan terbatas (2) bersifat deskriptif, dijelaskan sebagai perkembangan bahasa apa adanya pada masa tertentu (3) bersifat horizontal dan mendatar, karena tidak ada perbandingan dari masa-ke masa. Selanjutnya, ciri linguistic diakronik adalah; (1) menelaah bahasa tanpa Batasan waktu (2) bersifat vertical karena terdapat perbandingan dari masa ke masa (3) bersifat historis dan komperatif.<sup>20</sup>

Toshihiko dalam perjalanannya memaparkan Sejarah Istilah-Istilah Kunci AlQuran menjelaskan bahwa ruang lingkup yang ia maksud “sejarah” adalah istilah kunci semantik yang berada pada masa sebelum Islam. Jadi, mengenai makna semantik “istilah-istilah kunci” tersebut setelah AlQur’an (setelah Islam berkembang) tidak memiliki kaitan langsung dengan persoalan yang dibicarakan. Toshihiko kemudian menjabarkan pengertian sinkronik dan diakronik dari sudut pandang beliau. Diakronik menurut pengertian etimologi adalah pandangan terhadap bahasa yang dititiberatkan pada unsur waktu. Diakronik kosakata.<sup>21</sup> adalah sekumpulan kata yang tumbuh dan berubah secara bebas dengan cara yang khas. Beberapa kelompok kata berhenti tumbuh dalam arti berhenti penggunaannya oleh masyarakat dalam jangka waktu tertentu. Sedangkan, kata-kata lain dapat terus tumbuh atau digunakan dalam jangka waktu yang cukup lama.<sup>22</sup> Untuk, pengertian kata sinkronik, hanya dijelaskan sebagai suatu sistem kata yang statis. Tidak banyak penjelasan mengenai kata sinkronik itu sendiri dalam pemaparan di tema ini.

Sebelum datangnya Al Qur’an bangsa Arab memiliki budaya yang membentuk pola kebahasaan (semantik) mereka antara lain; (1) kosakata Badui murni (2) kosakata kelompok pedagang (3) Kosakata Yahudi-Kristen sebagai kalangan religious. Toshihiko berpendapat bahwa kosakata Al Qur’an adalah gabungan dari ketiga sistem yang berbeda tersebut. Namun, Toshihiko juga mengatakan bahwa kosakata Al Qur’an memiliki medan semantik yang luas, totalitas yang diorganisasikan dan sistem kata yang memadai. Toshihiko juga menambahkan bahwa Al Qur’an memiliki interpretasi sistematis yang sama sekali baru dalam sistem tersebut. Misalnya saja pada kata “Allah”. Di dalam AlQur’an makna kata Allah memiliki makna yang agak berbeda dibandingkan dengan makna kata tersebut pada masa sebelum Islam. Dalam Al Qur’an Allah merupakan kata-fokus tertinggi. Sedangkan

---

21 Nur Fadilah dan Azisi, (Situbondo: STAI Nurul Huda)

22 Suatu sistem kata dan konsep yang diorganisasikan. Toshihiko, hal 33

23 Suatu sistem kata dan konsep yang diorganisasikan. Toshihiko, hal 32

pada masa sebelum Islam, kata “Allah” tidak memiliki kata-fokus tertinggi seperti itu. Hal ini merupakan perbedaan fundamental dua konsep tersebut.

Di dalam sistem Al Qur’an tidak ada suatu medan semantik pun yang tidak secara langsung berkaitan dan diatur oleh konsep sentral Allah. Hal ini bukan saja mengenai hal hal yang berkaitan dengan agama dan keimanan namun mengenai semua gagasan moral bahkan segala aspek yang mewakili aspek keduniaan manusia seperti; perkawinan, perceraian, warisan, urusan perdagangan seperti perjanjian, hutang, riba, timbangan telah dibawa untuk memasuki konsep langsung dengan Tuhan.<sup>23</sup> Sistem jahiliyyah sangat berbeda dimana konsep Allah berdampingan dengan konsep “alihah” tuhan-tuhan atau dewa-dewa. Hal ini mutlak menjelaskan bahwa kedua konsep jahiliyyah dan Al Qur’an jelas berbeda.

## **STRUKTUR DASAR WELTANSCHAUNG AL QUR’AN**

### **Catatan Awal**

Dalam mempelajari konsep Welstanchauung AlQur’an, Toshihiko memberi catatan awal bahwa ia tidak mempelajari setiap kata-kata yang ada di dalam AlQur’an. Tetapi, ia hanya menganalisis kata-kata yang dianggap penting. “...analisis semantik terhadap Al Qur’an, dalam pengertian yang kita pahami dalam buku ini, bukan berarti perlakuan leksikografis terhadap seluruh kosakata AlQur’an. ... Tapi, studi analitik dan sistematis hanya terhadap kata-kata yang paling penting yang tampaknya memainkan peranan menentukan dalam menandai catatan dominan, menembus dan menguasai seluruh pemikiran AlQur’an.”<sup>24</sup>

Dalam proses menemukan kata-kata kunci yang dianggap paling penting dalam AlQur’an. Toshihiko beranggapan bahwa ia harus bebas dari pandangan-pandangan pemikir muslim pasca Al Qur’an. Toshihiko harus membaca Kitab tersebut tanpa prakonsepsi. Kemudian, ia menjelaskan lagi bahwa ia berusaha memahami sruktur konsepsi dunia Al-Qur’an dalam bentuk aslinya, yakni sebagaimana yang dibaca dan dipahami oleh orang-orang yang sezaman dengan nabi dan para pengikutnya di masa itu. Terlepas dari unsur perbedaan pemahaman dalam penafsiran naskah asli dari catatan Toshihiko.

Pemakalah beranggapan bahwa ada terdapat kontradiksi dalam pemaparan atau proses berpikir yang di lakukan oleh Toshihiko. Pada satu sisi, Toshihiko tidak mau membaca berdasarkan pandangan atau tafsir pemikir Muslim. Namun, ia berusaha untuk memahami Al Qur’an dalam bentuk aslinya sebagaimana yang dipahami orang yang sezaman dengan Nabi.<sup>25</sup> dan para pengikutnya pada masa itu.

Tidak terdapat keterangan siapa orang yang dijadikan acuan oleh Toshihiko ketika memahami AlQur’an dalam bentuk aslinya. Mengingat masyarakat yang tinggal sezaman dengan Nabi memiliki banyak keragaman. Kemudian, apabila yang dimaksud adalah para sahabat nabi yang muslim dan terpercaya, maka pemakalah beranggapan bahwa sahabat-sahabat tersebut telah dibimbing oleh nabi sehingga memahami AlQur’an. Begitu juga para pemikir Islam yang memiliki aturan dan patokan yang menjadi dasar bersama dalam

---

<sup>24</sup> Toshihiko hal 37

<sup>25</sup> Toshihiko Izutsu, 1997, *Relasi Tuhan dan Manusia- Pendekatan Semantik terhadap AlQur’an*. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana) hal. 75

<sup>26</sup> Toshihiko Izutsu, 1997, *Relasi Tuhan dan Manusia- Pendekatan Semantik terhadap AlQur’an*. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana) hal. 76

menafsirkan atau memandang AlQur'an. Bahkan dalam tradisi keilmuan Islam terdapat sanad yang menjadi ketersambungan proses pembelajaran tentang AlQur'an.

Di sisi lain, apabila "orang yang sezaman" yang dimaksud adalah bukan para sahabat yang terpercaya maka proses pemahaman ini, dari sudut pandang regenerasi keilmuan umat muslim sendiri, tidak dapat dipertanggungjawabkan. Kemudian, setelah membaca, Toshihiko berpandangan bahwa ketika membaca AlQur'an ia berada dalam sebuah dunia yang dikuasai oleh suasana kekangan dan ketegangan spiritual yang kuat. Ia menuliskan bahwa "ini bukanlah sebuah dunia deskripsi yang tenang dan damai".<sup>26</sup> Ia merasa sedang terjadi drama spiritual yang mendalam, dimana terdapat dua kutub yang saling berhadapan. Secara singkat berdasarkan sudut pandang semantik, Toshihiko memaparkan bahwa Welstanchauung AlQur'an sebagai sebuah sistem yang dibangun atas prinsip pertentangan konseptual.

### **Tuhan dan Manusia**

Pertentangan pertama yang dijabarkan Toshihiko, sekaligus yang dianggap terpenting dalam Welstanchauung AlQur'an adalah Hubungan fundamental antara Tuhan dan manusia. Konsep Tuhan yang dipahami Toshihiko adalah sebagai satu-satunya yang tertinggi, satu-satunya "Wujud" dalam arti sesungguhnya, dan tak satupun yang dapat melawan Dia. Allah adalah kata-fokus tertinggi dalam kosa-kata Al-Qur'an, menguasai seluruh medan semantik, konsekuensinya, dan seluruh sistem. AlQur'an menurut Toshihiko kemudian menempatkan manusia (insan) pada posisi "kutub" yang berlawanan. Namun, yang menarik perhatian Toshihiko adalah fakta bahwa diantara ciptaan Allah, manusia menduduki tempat yang penting di dalam Al Qur'an. "manusia, sifatnya, perbuatannya, psikologinya, kewajibannya, tujuannya, dijadikan pusat perhatian pemikiran Al Qur'an".<sup>27</sup>

Toshihiko menuliskan bahwa pemikiran yang termaktub di dalam Al Qur'an secara keseluruhan membahas tentang persoalan keselamatan manusia. Bahkan menurut beliau, jika bukan karena masalah ini (keselamatan manusia) maka Kitab Al Qur'an tidak akan "diturunkan". Kembali pada konsep pertentangan antara dua kutub, konsep Tuhan dan manusia ini menciptakan suasana yang dikatakan Toshihiko sebagai dinamik dan dramatik, yakni suasana "ketegangan spiritual" yang merupakan ciri Welstanchauung Al Qur'an (filsafat hidup AlQuran).

Pada bagian ini, pemakalah mempertanyakan makna dari pemilihan kata "ketegangan spiritual" yang diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin. Apakah pada konteks aslinya dimaksudkan untuk menggambarkan suatu "ketegangan spiritual" atau makna lainnya seperti "ke-erat-tan spriritual". Kedua kata ini tentu saja memiliki arti yang berbeda. Jika yang dimaksud adalah "ketegangan spiritual" maka pemakalah memaknai Toshihiko menangkap suasana yang menegangkan akibat dari aturan-aturan yang ditetapkan Allah, atau konsekuensi yang besar dari melawan Allah, atau ketegangan siklus kehidupan manusia seperti yang berakhir pada perkara besar yaitu Alam Kubur, Hari Kebangkitan, Hari Penghakiman, Jembatan Sirath, Surga dan Siksa Neraka, atau ketegangan akibat ke-Maha Kuasaan Allah Yang Maha Menyaksikan, Melihat dan

---

27 Toshihiko Izutsu, 1997, *Relasi Tuhan dan Manusia- Pendekatan Semantik terhadap AlQur'an*. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana) hal. 76

28 Toshihiko Izutsu, 1997, *Relasi Tuhan dan Manusia- Pendekatan Semantik terhadap AlQur'an*. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana) hal. 77

Mencatat, dan Membalas setiap perbuatan manusia. Sehingga hidup manusia menjadi penuh “ketegangan spiritual”.

Di sisi lain, pemakalah juga menangkap makna “ketegangan spiritual” sebagai sesuatu yang disebutkan lebih awal oleh Toshihiko yaitu suasana yang sangat dinamik dan dramatik. Dalam konteks ini makna kalimat “ketegangan spiritual” tentu saja tidak selamanya membahas tentang sesuatu yang “mengerikan dan menakutkan”, namun “ketegangan spiritual” yang akan menghasilkan sesuatu seperti rasa “takzim” dan hubungan yang “erat-kuat” antara Manusia dan Tuhan (sebagai Penciptanya). Setelah melalui banyak “ketegangan spiritual” yang dinamis dan dramatis tentu saja hal ini tidak akan sama dengan pengalaman bagi yang belum atau tidak mengalami hal tersebut. Sebagaimana hubungan manusia dengan manusia yang lebih terbangun setelah mengalami hal-hal yang bersifat dinamik dan dramatik.

Sebagai contoh sederhana pada kegiatan keakraban komunitas kerap kali dilesenggarakan kegiatan bersama yang dinamakan “tim building”. Pada kegiatan tim building komunitas ini penyelenggara umumnya mengadakan beragam aktivitas dinamis yang menguras energi dan emosi dari tiap pesertanya. Hal ini tentu saja untuk mengubah perspektif dari tiap peserta, pra dan pasca kegiatan tim building. Penyelenggara yang paham dan professional umumnya tidak lupa untuk menyelipkan hal-hal yang bersifat dramatik dalam kegiatan tim building ini. Maka dinamik dan dramatik dalam membangun hubungan akan menghasilkan sesuatu yang lebih dalam, lebih berkesan, dan lebih kuat.

Terakhir, jika yang dimaksud adalah “ke-eratan spiritual” maka pemakalah beranggapan bahwa Toshihiko menangkap sesuatu yang bernilai positif dari Welstanchauung Al Qur’an. Yaitu kembali pada hakikat diturunkannya Al Qur’an, yang telah dibahas Toshihiko pada penjelasan sebelumnya. Yaitu Al Qur’an diturunkan untuk keselamatan manusia. Karena manusia merupakan kutub yang penting di dalam AlQur’an, baik mengenai sifatnya, perbuatannya, psikologinya, kewajibannya dan tujuannya.

Pada Paragraf selanjutnya, Toshihiko menjelaskan tentang, masyarakat Jahiliyyah. Sebagai pembanding, Toshihiko menuliskan bahwa masyarakat jahiliyyah memiliki pandangan homosentris. Dimana segala sesuatu berpusat pada manusia. Tidak ada kutub dasar lainnya yang berada dalam pertentangan fundamental. Toshihiko menuliskan bahwa bukan berarti masyarakat jahiliyyah tidak mengenal konsep Tuhan dan jin. Tapi, hal ini hanya menempati bagian sempit dan terbatas dalam perhatian mereka. Alhasil, Toshihiko menilai bahwa tidak ada suasana “ketegangan spiritual” dalam konsep manusia Jahiliyyah. Setelah menganalisis, Toshihiko mengemukakan 4 tipe relasi yang berlainan antara Allah dan insan (manusia), Toshihiko menamakan ini sebagai “Divina Commedia” Al Qur’an, yaitu:

1. Relasi Ontologis, yaitu Tuhan sebagai sumber keberadaan manusia. Manusia sebagai representasi yang berasal dari Tuhan. Dalam pemahaman yang lebih sederhana pemakalah menggambarkan relasi ini sebagai Tuhan yang menciptakan dan manusia yang diciptakan.
2. Relasi Komunikatif, hubungan yang dekat lewat komunikasi timbal balik;
  - a. Tipe verbal, dari atas-ke bawah, wahyu, daribawah-ke atas, doa (sembahyang).
  - b. Tipe non-verbal, dari atas-kebawah berupa “tanda-tanda” (ayat), dari bawah-ke atas berupa “ibadah ritual” (shalat).
3. Relasi Tuhan Hamba, hubungan ini melibatkan Tuhan sebagai Rabb dengan semua konsep Keagungan-Nya, Kekuasaan-Nya, kekuasaan Mutlak-Nya. Sedangkan, manusia

sebagai hamba menunjukkan konsep kerendahan, kepatuhan mutlak dan sifat yang dituntut pada seorang hamba.

4. Relasi Etik, didasarkan pada konsep paling dasar. Konsep tentang Tuhan yang kebbaikannya tak terbatas, Maha Pengasih, Maha Pengampun, Maha Penyayang, disatu sisi dan Tuhan yang Murka, Kejam dan Sangat Keras Hukumannya, di sisi lain. Maka, manusia memiliki rasa syukur, rasa takut, di satu sisi, dan rasa ingkar dan tak bersyukur di sisi lain. Perpaduan rasa syukur dan takut, dituliskan Toshihiko sebagai rumusan sifat yang menghasilkan iman.

### **Masyarakat Muslim**

Toshihiko menjelaskan tentang hasil analisisnya, dimana ia memahami konsepsi kesatuan sosial jahiliyyah yang didasarkan pada hubungan darah. Sedangkan, konsepsi kesatuan sosial Al Qur'an adalah kepercayaan agama yang sama. Masyarakat Arab, menurut Toshihiko membangun organisasi sosial dan politik berdasarkan prinsip kesukuan. Sedangkan AlQur'an mengajarkan bahwa kepercayaan agama yang sama harus lebih diutamakan.

Lebih dalam lagi, Toshihiko mencoba memahami masyarakat dalam konsep muslim, atau masyarakat muslim terbagi menjadi beberapa kelompok, sebagai berikut:

1. Ummah, masyarakat religious Islam.
2. Kuffar, orang-orang kafir, orang yang secara sadar menunjukkan pengingkaran yang teguh setelah diperlihatkan kebenaran wahyu.
3. Munafiq, dijelaskan sebagai sub bagian kecil dari orang kafir. Mengaku sebagai muslim tapi tetap berada pada kelompok lain.
4. Ahli Kitab, bangsa-bangsa yang dikirimkan Nabi dan membawa Kitab wahyu kepada mereka; Yahudi, Kristen, Sabian dan Zoroaster.
5. Umiyyun, orang yang tidak diberi kitab dan menyembah berhala. Mereka bukanlah ahli kitab dan tak pernah diperlihatkan karya Allah yang Ajaib. Al Qur'an menurut Toshihiko adalah gerakan pembersihan terhadap skandal religious yang telah diselewengkan oleh Ahli Kitab pada masa sebelum Islam. Analisis beliau adalah, masyarakat Ahli Kitab, dalam pandangan AlQur'an, telah mengalami kemerosotan. Ketika Islam datang, para Ahli Kitab secara sadar mengingkari kebenaran yang telah diwahyukan Tuhan mereka. Mereka menerima yang mereka sukai dan menolak sebagiannya.

Toshihiko juga menyimpulkan bahwa para pemikir Islam telah menganalisis konsep kemasyarakatan sampai pada tahap yang paling kecil. Konsep tersebut dapat ditemukan pada semantic kosakata Hukum Islam. Dimana Al Qur'an memberikan penjelasan yang mengatur hubungan antara manusia dengan manusia lain. Konsep aturan tersebut dipaparkan Toshihiko sebagai berikut:

1. Aturan-Hubungan perkawinan, meliputi perkawinan, perceraian, perzinaan.<sup>28</sup>
2. Aturan-Hubungan orangtua-anak, kewajiban orangtua terhadap anak, kewajiban anak terhadap orangtua, aturan mengenai adopsi.
3. Hukum waris, meliputi pembunuhan, pencurian, balas dendam.
4. Tidak ada penjelasan, langsung ke nomor 5.

---

29 dalam hal ini pemakalah menambahkan kata "aturan" sebelum penjelasan tentang hubungan yang ditulis dalam naskah asli Toshihiko. Hal ini sebagai jembatan, untuk mempermudah pemaparan pemakalah dan pemahaman yang ingin disampaikan pemakalah.

5. Aturan hubungan Perdagangan, meliputi perjanjian, hutang, riba, sogok, dan bagi untung.
6. Hukum tentang derma, pengertian sodaqoh dan zakat.
7. Hukum menyangkut perbudakan.

Secara garis besar dengan dipaparkannya hubungan antara Tuhan-manusia dan manusia-manusia. Pemakalah menilai Toshihiko dalam proses pemaparan semantic AlQur'an telah melakukan analisa secara baik, jika ditinjau dari aspek kedalaman pemahaman maupun analisis yang menyeluruh.

### **Yang Ghayb dan yang Kasat Mata**

Pada bagian ini pemakalah memahami dua konsep:

1. Alam Kehidupan Manusia, Toshihiko menjelaskan bahwa dalam Al Quran dijelaskan bahwa tempat manusia hidup dibagi menjadi dua bagian yaitu alam ghayb dan alam nyata. Dijelaskan bahwa pada bagian yang terlihat menjadi bagian urusan manusia. Sedangkan Tuhan menguasai keduanya. Kedua perbedaan tersebut (yang dan yang nyata) dipahami Toshihiko sebagai sudut pandang manusia. Manusia mengenal yang ghayb dan yang nyata. Sedangkan bagi Tuhan tidak ada yang ghayb. Toshihiko memberikan penjelasan yang sangat baik mengenai hal ghaib dan hal nyata. Hal ini diperkuat dengan kutipan AlQur'an yang disertakan Toshihiko, yaitu **QS. Az Zumar ayat 46**.
2. Mengenai Berita Ghayb, hal ini berkaitan dengan masalah ghayb yang ditanya kepada Rasulullah SAW yaitu Hari Pengadilan. Toshihiko menuliskan bahwa hanya Tuhan saja yang mengetahui berita ghayb tersebut. Pemahaman ini sesuai dengan kepercayaan umat muslim bahwa bahan Rasulullah tidak diberitahu tentang kapan Hari Pengadilan tersebut. Toshihiko menyertakan pemahamannya lewat **QS. Al Ahzab ayat 63**.

### **Dunia Akhirat**

Pertentangan lain yang ditemukan Toshihiko sampai pada pembahasan dunia dan akhirat. Konsep tentang *al-dunya* mensyaratkan adanya konsep tentang “dunia yang akan datang”, *al-akhirah*, yang berlawanan dengan kata tersebut secara semantik. Dunia yang dialami manusia saat ini secara keseluruhan dipahami Toshihiko sebagai *al-dunya*, atau secara harfiah dunia “yang rendah” atau dunia “yang dekat”. Atau secara umum AlQur'an menggunakan frasa *al-hayah al-dunya* “kehidupan rendah”.

Kata *al-dunya* kerap kali muncul dalam AlQur'an dan dipasangkan dengan kata *al-akhirah*. Seperti ada QS Al Anfal ayat 67, “... kamu menghendaki harta benda dunia sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu)”. Berdasarkan analisis Toshihiko, masyarakat sebelum Islam telah memiliki konsep dunia dan akhirat. Hal ini dapat diselidiki melalui syair puisi pada masa sebelum Islam, ‘Umayyah bin Abi al-Salt adalah *al-akhirah* (hari kemudian). Pemahaman tentang akhirat oleh masyarakat sebelum Islam paling mungkin disebabkan oleh ajaran Yahudi dan Kristen. Karena pada konsep masyarakat jahiliyah pandangan dasarnya adalah “hedonisme pesimistik”.<sup>29</sup> yang berakar

---

30 Pesimisme adalah sikap mental yang mengantisipasi hasil yang tidak diinginkan. Hedonisme adalah keyakinan bahwa kesenangan adalah prinsip terpenting dalam menentukan moralitas. Orang pesimis

dari keyakinan bahwa sama sekali tidak ada apa-apa setelah kematian. Pertentang selanjutnya adalah konsep syurga dan neraka. Syurga dalam konsep AlQur'an dikenal sebagai al-jannah, sedangkan neraka kerap disebut sebagai al-jahannam. Menurut penelitian Toshihiko, konsep syurga dan neraka telah ada pada masa sebelum agama Islam di Arab. Hal ini ditanggapi Toshihiko sebagai adanya pengaruh pandangan dunia religius Yahudi dan Kristen. Konsep syurga nereka itu, Toshihiko temukan pada bait syair zaman sebelum Islam pada syair *Diwan* oleh penyair bernama Antarah.

Keberadaan syurga dan neraka dalam pemaparan Toshihiko dikaitkan dengan konsep "pahala" dan "hukuman". Sepanjang hidup sebagai seorang muslim, secara moral dituntut untuk selalu memilih "cara berbuat" yang dikaitkan dengan "Jannah" dan menghindari "cara berbuat" yang dikaitkan dengan "Jahannam". Hal inilah yang dikatakan Toshihiko sebagai sumber nilai-nilai moral. Hal ini menurut Toshihiko sangat sederhana namun luar biasa.<sup>30</sup>

### **Konsep-Konsep Eksatologis**

Eskatologi adalah ilmu yang membahas kehidupan setelah kematian.<sup>31</sup> Dalam konteks kajian Semantik Toshihiko mengenai Al Qur'an, konsep eskatologi diartikan sebagai hari Akhir, Hari Pengadilan, Kebangkitan, Perhitungan dan yang serupa dengan hal tersebut. Toshihiko menjelaskan tentang penentangan keras orang Mekah Jahiliyyah terhadap konsep eskatologis yang dibawa Al Qur'an. Bahkan apa yang mereka katakan tertulis di dalam ayat suci Al Qur'an. "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang sudah hancur luluh?" (Qs. Yasin ayat 28).

Bagi masyarakat jahiliyyah benar-benar mustahil tulang belulang yang sudah hancur akan bisa hidup kembali. Mereka menolak konsep ini dengan kata-kata yang diabadikan dalam AlQur'an sebagai "dongeng kuno", mimpi-mimpi yang kalut, dan itu tidak lain adalah sihir yang nyata. Secara singkat, orang Mekah yang dikala itu adalah pedagang-pedagang yang pandai, samasekali tidak tertarik mempelajari kehidupan masa depan dan hari akhir. Menurut mereka hal tersebut tidak ada.

Analisis selanjutnya, Toshihiko menemukan bahwa konsep eskatologis pada masa Jahiliyyah sebelum Islam sebenarnya telah ditemukan. Hal ini dapat dilacak lewat syair-syair pada masa sebelum Islam datang. Mereka memahami hal-hal seperti "dituliskan di dalam Kitab sampai Hari Perhitungan" dalam Muallaqah karya Zuhair bin Abi Sulma atau "bertemu kembali pada Hari Kebangkitan" dalam Mukhardam karya penyair Salmah al Ju'fi. Namun, pemahaman mereka tentang konsep eskatologis tersebut dianggap Toshihiko, tidak memiliki medan semantik eskatologis yang didefinisikan secara jelas. Dengan kata

---

cenderung fokus pada aspek negatif kehidupan. Misalnya, orang pesimis mungkin melihat gelas setengah kosong atau kosong sama sekali, sedangkan orang optimis melihatnya setengah penuh.

Hedonisme adalah keyakinan bahwa kesenangan atau tidak adanya rasa sakit adalah prinsip terpenting dalam menentukan moralitas. Hedonisme dapat mencakup kesenangan indrawi, serta pencarian intelektual atau pribadi. Istilah "hedonisme" juga dapat digunakan dalam bahasa sehari-hari sebagai kata yang merendahkan untuk mengejar kepuasan jangka pendek dengan mengorbankan orang lain.

Sumber : <https://www.google.com/search?q=explain+pesimism+hedonism>, akses 22 Oktober 2024.

30 Toshihoko. Hal. 93

32 Norhidayat. Eskatologi dalam Perspektif Islam. Sumber : <https://mahad.uin-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2021/06/6.-Eskatologi-dalam-Perspektif-Islam.pdf>

lain, pemahaman sebelum Islam di Mekah tentang kehidupan atau hal-hal yang terjadi diantara dunia dan akhirat masih belum jelas dan tidak dapat dipahami keterkaitannya.

## **KESIMPULAN**

Semantik Al Qur'an pandangan Izutsu mengkaji terhadap konsep-konsep dalam Al Qur'an, yang menghasilkan pemahaman yang berbeda sekaligus khas dari pemahaman-pemahaman dari para penafsir-penafsir. Toshihiko memberikan kontribusi penting dalam studi semantik Al Qur'an melalui pendekatannya yang mendalam terhadap bahasa dan makna. Dalam karyanya ia berfokus pada beberapa poin utama yaitu:

1. **Konteks Budaya dan Linguistik:** Izutsu menekankan bahwa untuk memahami makna Al-Quran, penting untuk mempertimbangkan konteks budaya dan sejarah di mana teks tersebut diturunkan. Ia percaya bahwa bahasa Arab mengandung nuansa yang tidak selalu dapat diterjemahkan secara langsung.
2. **Konsep Kunci:** Ia mengidentifikasi istilah dan konsep kunci dalam Al-Quran yang berfungsi sebagai titik tolak pemikiran Islam, seperti "tuhan," "manusia," dan "kehidupan." Izutsu menunjukkan bagaimana istilah ini membentuk sistem pemikiran yang lebih luas.
3. **Relasi Antarkonsep:** Izutsu juga menjelaskan bagaimana berbagai konsep dalam Al-Quran saling terkait dan membentuk jaringan pemikiran. Ini membantu menggambarkan pemahaman Islam yang lebih holistik, di mana setiap istilah tidak berdiri sendiri tetapi berinteraksi dengan yang lain.
4. **Filosofi dan Teologi:** Ia menjelajahi bagaimana semantik Al-Quran berkontribusi pada perkembangan filosofi dan teologi Islam. Dalam hal ini, Izutsu berusaha menjelaskan bagaimana pemahaman terhadap teks suci ini mempengaruhi cara berpikir umat Muslim tentang dunia dan eksistensi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Akmal Alna dkk, 2023, (Kendari: Institut Negeri Agama Islam)
- Azima, Fauzan, Semantik Alquran; Sebuah Metode Penafsiran, *Tajdid*, 1 (1) April 2017).  
<https://www.google.com/search?q=kosakata+dalam+kamus+besar+bahasa+indonesia>,  
diakses 29 Oktober 2024.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. <https://kbbi.web.id/kosakata>.
- Muhlisin, Desember 2014, *Filsafat Traditional dan Filsafat Modern*. Di  
<https://www.scribd.com/doc/250081075/Filsafat-Tradisional-Dan-Filsafat-Modern>  
diakses pada Oktober 2024.
- Norhidayat. Eskatologi dalam Perspektif Islam. Sumber : <https://mahad.uin-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2021/06/6.-Eskatologi-dalam-Perspektif-Islam.pdf>
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Alquran; Structural, Semantik, Semiotic, Dan Hermeneutic* Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Toshihiko Izutsu, 1997, *Relasi Tuhan dan Manusia- Pendekatan Semantik terhadap AlQur'an*. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana).
- Toshihiko, Izutsu, Suatu sistem kata dan konsep yang diorganisasikan.

## **Pemikiran Politik Ayatullah Khomeini: Kontestasi *Wilāyatul Faqīh*, Monarki, dan Demokrasi**

Amrizal

Alumnus Magister Filsafat Islam STFI Sadra

E-mail: av.amrizal@gmail.com

### **ABSTRACT**

*This study examines the political thought of Ayatollah Khomeini, focusing on the concept of wilāyatul faqīh and how this concept contested with monarchy and democracy in the theoretical and practical realms at the beginning of the emergence of the Islamic Republic of Iran. In the theoretical realm, this study examines the thoughts of Ayatollah Khomeini as the leader of the Islamic Revolution of Iran, who proposed wilāyatul faqīh as the foundation of Iran's new state after the success of the revolution. This study also compares the concept with monarchy and democracy in Khomeini's political thought. Practically, this study begins with a chronicle of Khomeini's political career to posit his theoretical thoughts in the chronology of the success of the 1979 Iranian Revolution. This study shows that Khomeini's total rejection of monarchy was initially triggered by his political journey which ultimately revised all his views on monarchy. His acceptance of democracy was more due to its coherence with the Islamic values he adhered to. At the end of the discussion, this study reviews how the application of wilāyatul faqīh in Iran anticipated the emergence of despotism.*

**Keywords:** *Khomeini, wilāyatul faqīh, monarchy, democracy*

### **ABSTRAK**

Penelitian ini mengkaji pemikiran politik Ayatullah Khomeini, dengan fokus pada konsep *wilāyatul faqīh* dan bagaimana konsep ini berkontestasi dengan monarki dan demokrasi dalam ranah teoritis dan praktis di awal kemunculan Republik Islam Iran. Dalam ranah teoritis, penelitian ini meneliti pemikiran Ayatullah Khomeini sebagai pemimpin Revolusi Islam Iran, yang mengajukan *wilāyatul faqīh* sebagai landasan ketatanegaraan baru Iran setelah keberhasilan revolusi. Penelitian ini juga membandingkan konsep tersebut dengan monarki dan demokrasi dalam pemikiran politik Khomeini. Secara praktis, penelitian ini dimulai dengan kronik kiprah politik Khomeini untuk memposisikan pemikiran teoritisnya dalam kronologi keberhasilan Revolusi Iran 1979. Penelitian ini menunjukkan bahwa penolakan Khomeini terhadap monarki secara total awalnya dipicu oleh perjalanan politiknya yang pada akhirnya merevisi semua pandangannya terkait monarki. Adapun penerimaannya terhadap demokrasi lebih karena koherensi dengan nilai-nilai Islami yang dianutnya. Di akhir pembahasan, penelitian ini mengulas bagaimana aplikasi *wilāyatul faqīh* di Iran dalam mengantisipasi munculnya despotisme.

**Kata kunci:** *Khomeini, wilāyatul faqīh, monarki, demokrasi*

### **PENDAHULUAN**

Kondisi kontemporer menunjukkan bahwasanya negara-negara Islam saat ini pada umumnya mengambil salah satu dari dua bentuk pemerintahan: monarki—baik absolut maupun konstitusional—atau republik. Iran adalah satu negara Islam yang mengambil bentuk pemerintahan yang kedua, dengan nama resmi *Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān* (Republik Islam Iran). Meskipun demikian, nilai-nilai Islam yang menjadi landasannya sebagai negara Islam bukan sekedar disebabkan oleh komitmennya dalam mengimplementasikan Syariat Islam. Lebih dari itu, sistem ketatanegaraannya pun merupakan pengejawantahan nilai-nilai Islami khas Syi`ah, yakni *wilāyatul faqīh*.

*Wilāyatul Faqīh* sebagai sistem ketatanegaraan Republik Islam Iran saat ini beranjak dari konsepsi yang dirumuskan oleh Ayatullah Khomeini. Meskipun diskursus mengenainya

telah berlangsung jauh sebelumnya, namun baru di tangan Khomeini sistem ini mendapatkan momentumnya di tengah represi rezim Pahlavi. Meski beranjak dari konsepsi Syi'ah atas *imāmah*, tetapi sistem ini telah berdialektika secara teoritis dan praktis-sosiologis dengan monarki dan demokrasi sebelum diterapkan.

Tulisan ini akan membahas mengenai dialektika *wilāyatul faqīh* dengan monarki dan demokrasi melalui pandangan sang pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah Khomeini. Ruang lingkungannya meliputi kritik Khomeini terhadap monarki, pandangannya perihal demokrasi, dan konsepsinya mengenai *wilāyatul faqīh*. Ketiga pembahasan ini didahului dengan latar belakang ringkas kehidupan Khomeini. Latar belakang kehidupannya merupakan satu bagian penting dalam memahami pemikiran politiknya secara praktis. Di tutup dengan pembahasan yang ditujukan untuk menjawab kedudukan *wilāyatul faqīh* dalam dialektika pemikiran politik.

### PERJALANAN POLITIK AYATULLAH KHOMEINI

Sayyid Ruhollah Musavi Khomeini, atau lebih dikenal dengan Ayatullah Khomeini lahir pada tanggal 24 September 1902 di Khomeyn yang berada 160 km barat daya Qum dan kini merupakan bagian dari Propinsi Markazi, Iran. Nasabnya bersambung hingga Imam Musa al-Kazhim, imam ke-7 dalam keyakinan Syi'ah-Imamiyyah. Leluhurnya berasal dari Nishapur yang bermigrasi ke Lucknow. Pada pertengahan abad ke-19, kakeknya—Sayyid Ahmad—berziarah ke makam Imam Ali di Najaf kemudian menetap di Khumayn setelah menikahi neneknya yang berasal dari Khumayn.<sup>1</sup> Ayahnya—Mustapha Musavi—pun lahir di Khumayn pada tahun 1885. Kelak latar belakang Indianya ini akan menjadi salah satu propaganda Syah untuk memojokkannya.

Di antara sekian banyak gurunya, Mirza Muhammad Ali Syahabadi (w. 1950) adalah yang sangat berpengaruh baginya. Dia tiba di Qum pada tahun 1928. Darinya ia mempelajari *Fushush al-Hikam* melalui *syarh* Daud Qaysari, *Mishbah al-Uns* karya Hamzah Fanari, dan *Manazil as-Sairin* karya Khwaja `Abdullah Ansari. Gurunya inilah yang menyadarkan bahwa unsur politik tidak bisa dilepaskan dari agama. Di antara ceramah umum yang acapkali disampaikan gurunya tersebut adalah kritik akan kebrobrokan rezim saat itu. Dari gurunya ini pulalah karakter filsuf, sufi, sekaligus politisi terwariskan dengan sedemikian ajeg pada diri Khomeini muda.<sup>2</sup>

Sebelumnya, Khomeini tidak pernah menyampaikan pandangan politik secara terbuka, karena baginya kepemimpinan aktifitas politik seharusnya dipegang oleh para ulama senior. Dia baru mulai menyampaikan pandangan politik secara terbuka pada 4 Mei 1944. Dalam kesempatan ini, ia menggalang aksi untuk mengeluarkan muslim Iran khususnya dan Dunia Islam pada umumnya dari tirani kekuasaan asing dan sekutu-sekutu mereka di Dunia Islam.

Titik berat perjuangannya dimulai pada 31 Maret 1961 ketika menggantikan gurunya yang wafat, Ayatullah Seyyed Hossein Borujerdi sebagai *marja' taqlid*. Seiring dengan itu, dimulailah sejumlah konfrontasi terbuka dengan rezim Syah, penolakan program Revolusi Putih dari rezim, serangan rezim ke Madrasah Fayziya di Qum yang

---

<sup>1</sup> Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", dalam Ali Rahnama (ed.), *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994), hal. 65.

<sup>2</sup> International Affairs Departments The Institut for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, *The teacher who had the most profound influence on Imam Khomeini*, <http://en.imam-khomeini.ir/en/n43252/The-teacher-who-had-the-most-profound-influence-on-Imam-Khomeini?>, diakses pada tanggal 20 Januari 2025 jam 12:18 WIB.

berujung pada aksi penahanan, disusul aksi kekerasan hingga pembunuhan sejumlah pelajar pada 22 Maret 1963, berdampak pada demonstrasi di depan istana Syah di tahun yang sama, dan berpuncak pada penahanan Khomeini pada 3 Juni dan baru dibebaskan pada 7 April 1964. Dengan penahanan ini rezim berpikir akan melemahkan mentalnya dalam mengkritik rezim. Akan tetapi, tujuan tersebut ternyata gagal sama total. Terbukti pada tahun 1964, Khomeini mengancam keras rezim berikut seluruh anggota majelis karena menyetujui kekebalan hukum personel Amerika Serikat di Iran yang ditukar dengan pinjaman sebesar 200 juta dolar yang hanya menguntungkan rezim. Bagi Khomeini, ini berarti pengkhianatan terhadap kemerdekaan dan kedaulatan Iran. Tak perlu lama bagi rezim pada 4 Nopember menangkap dan mendeportasi Khomeini ke Turki. Awalnya ia ditahan di Ankara kemudian dipindahkan ke Bursa. Pilihan ke Turki ini sebagai wujud kerjasama Iran-Turki dalam bidang keamanan.<sup>3</sup>

Dikarenakan berbagai tekanan dari pendukung Khomeini dan pertimbangan taktis rezim untuk menghilangkan pengaruhnya, akhirnya ia dipindahkan ke Najaf pada 5 September 1965. Setibanya di Najaf, ia langsung diminta untuk mengajar di Madrasah Syaikh Murtadha Anshari. Disinilah kemudian antara 21 Januari sampai 8 Pebruari 1970, runtutan ceramahnya mengenai *wilāyatul faqīh* disampaikan kemudian diterbitkan dengan judul *Vilayat-i Faqih ya Hukumat-i Islami*. Dari Najaf, komunikasi dengan para pendukungnya di Iran pun berjalan lebih baik, termasuk naskah ceramah yang diterbitkan itupun turut diselundupkan. Dari Najaf pula, kritiknya kepada rezim tak henti terus mengalir, menunjukkan strategi rezim untuk menutupi pengaruhnya dengan pengaruh para ulama besar lain di Najaf gagal. Sejumlah kritik, seperti kecamannya kepada Perdana Menteri Amir Abbas Huvayda sebagai rezim teror dan perampok melalui surat yang dilayangkannya pada 16 April 1967, deklarasi yang berisi larangan kerjasama dan boikot terhadap Israel setelah Perang 6 Hari pada 1967, yang berujung pada penyerbuan ke rumahnya di Qum dan penahanan putra keduanya—Haji Sayyid Ahmad Khomeini, seruannya kepada rakyat Iran untuk tidak turut serta dalam perayaan 2500 tahun monarki Iran pada Oktober 1971, kritiknya kepada pembentukan sistem satu partai dengan melarang rakyat Iran untuk masuk sebagai anggota partai tersebut—Hizb-i Rastakhiz—yang disampaikan pada Pebruari 1975, dan sejumlah fatwa lain berkenaan dengan berbagai kondisi di Iran.<sup>4</sup>

Aktifitasnya selama di Najaf, tidak hanya seputar soal Iran. Untuk pertama kalinya ia menghadap langsung kepada pimpinan Irak setelah kemenangan Partai Ba`ats pada Juli 1967, karena kemenangan ini berkonsekuensi pada tekanan para ulama di Najaf. Dia juga memberikan perhatian serius atas kondisi Palestina, bahkan mengeluarkan fatwa yang berisi keabsahan penggunaan dana keagamaan (*vujuh-i syar`i*) untuk mendukung al-Asifa yang merupakan pasukan bersenjata PLO saat itu. Lebih lanjut, bahkan ia bertemu dengan perwakilan PLO di Baghdad.

Semua aktifitas ini menunjukkan bahwa strategi rezim untuk memudarkan pengaruh Khomeini, khususnya di tengah lautan ulama besar Syi`ah di Najaf, menemui kegagalan. Di Iran sendiri para muridnya membentuk Hay`atha-yi Mu`talifa-yi Islami sebagai perpanjangan tangan perjuangannya di Iran yang kemudian cabang-cabangnya tersebar hampir ke seluruh Iran.<sup>5</sup> Nama-nama penting yang tergabung dalam organisasi ini, seperti: Murtadha Muthahhari, Sayyid Muhammad Husein Behesti, Husein Ali Muntazeri, Hasyemi Rafsanjani, dan Javad Bahonar. Pada Juni 1975 terjadi demonstrasi di Qum yang direspon

<sup>3</sup> Edward Willet, *Ayatollah Khomeini* (New York: The Rosen Publishing Group, 2004), hal. 47-48.

<sup>4</sup> Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 58-62.

<sup>5</sup> Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 68.

oleh rezim dengan mengirimkan pasukan darat dan udara untuk menggempur mereka sehingga menimbulkan banyak korban jiwa. Bagi Khomeini ini tidak lain hanya menunjukkan ketakutan rezim.

Titik balik tindakan represif rezim diawali dengan kematian misterius putra Khomeini, Haji Sayyid Mustafa Khomeini di Najaf pada 23 Oktober 1977. Disinyalir ada keterlibatan SAVAK atas kematiannya, sehingga menimbulkan gejolak aksi massa di berbagai kota besar di Iran. Peristiwa ini disusul dengan kesembronoan surat kabar *Ittila'at*—yang sering menjadi corong rezim—pada 7 Januari 1978 menyerangnya dengan kata-kata kasar sebagai pengkhianat. Demonstrasi besar kembali terjadi keesokan harinya dan rezim menghadapinya dengan aksi militer sehingga menimbulkan banyak korban jiwa. Dari sini, gelombang demonstrasi terus terjadi dan dihadapi oleh rezim dengan tindakan represif, antara lain: dalam demonstrasi di Tabriz aksi represif aparat menyebabkan 100 warga terbunuh, di Yazd aparat menembakkan peluru ke massa aksi di masjid, di Isfahan ratusan demonstran diserang aparat bersenjata, di Abadan 410 orang dikurung dalam sebuah bioskop kemudian dibakar oleh aparat, 2000 demonstran dibunuh pada 9 September di Teheran oleh militer, peristiwa serupa terjadi di sejumlah kota besar dan selalu ada korban jiwa karena Syah sendiri mengeluarkan perintah hukuman mati bagi para demonstran.<sup>6</sup>

Mengetahui kondisi ini, Khomeini bereaksi keras dari Najaf. Tidak menunggu lama, kediamannya di Najaf dikepung pasukan. Dia diperkenankan tetap di Najaf dengan syarat berhenti dari aktifitas politik. Akhir pilihannya adalah keluar dari Najaf. Dia ditolak setibanya di perbatasan Kuwait, sehingga dengan berbagai pertimbangan maka Paris menjadi pilihan dan ia menetap di Neauphle-le-Chateau. Kepindahannya dengan terpaksa ke Paris, justru semakin membuat warga Iran marah kepada Syah. Tak berhenti sampai di sana, justru sosok Khomeini semakin terekspos secara internasional, sementara pemerintahan rezim semakin tidak stabil. Moral militer rezim pun semakin turun karena banyaknya pembantaian yang telah dilakukan.<sup>7</sup>

Di akhir tahun 1978, bertepatan dengan peringatan `Asyura, demonstrasi besar-besaran berlangsung di seantero Iran. Meski militer terus melakukan pembantaian, tapi disiplin mereka telah menurun. Ada kecenderungan yang berbeda antara pejabat militer senior yang loyal kepada Syah dan para pejabat muda militer yang simpatik pada gerakan rakyat. Di sisi lain, aksi diplomasi dilakukan oleh rezim, baik untuk mengambil hati rakyat dan berdamai dengan Khomeini. Puncaknya adalah pada 16 Januari 1979, Syah meninggalkan Iran yang awalnya diniatkan untuk sementara tetapi berakhir menjadi pengasingan hingga kematiannya.<sup>8</sup>

Sebelumnya, kekosongan kekuasaan telah diantisipasi. Pada 13 Januari 1979, diumumkan pembentukan *Syura-yi Inqilab-i Islami* (Dewan Revolusi Islam) dari Paris. Akhirnya pada 31 Januari, Khomeini beranjak dari Paris dan tiba di Teheran keesokan harinya. Sekalipun demikian, sisa-sisa pendukung rezim baru takluk pada 12 Februari.

Pembentukan Negara Iran baru pun dimulai. Pada 30-31 Maret 1979 referendum nasional dilaksanakan dan menghasilkan keputusan pembentukan Republik Islam. Proklamasi dilaksanakan keesokan harinya oleh Khomeini. Pada 5 Mei, *Sipah-i Pasdaran-i Inqilab-i Islami* (Korps Garda Revolusi Islam) didirikan. Pada 3 Agustus diadakan pemilihan *Majles-e Khobregān* (Majelis Ahli) yang bertugas untuk meninjau naskah

---

<sup>6</sup> Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 65-67.

<sup>7</sup> Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini* (Bogor: Cahaya, 2004), hal. 277-303.

<sup>8</sup> Daniel E. Harmon, *Ayatollah Ruhollah Khomeini* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005), hal. 50-53.

konstitusi yang akan diusulkan pada 18 Juni. Referendum kedua dilaksanakan pada 2-3 Desember untuk meratifikasi konstitusi yang telah disetujui oleh *Majles-e Khobregān* pada 15 Nopember.

Perkembangan institusionalisasi negara terus berkembang dengan berbagai dinamikanya. Dalam 10 tahun berikutnya, dinamika menuju stabilitas negara semakin keras terasa. Berbagai friksi dalam negeri dan serangan dari luar negeri berhasil diatasi dengan baik oleh rakyat Iran di bawah kepemimpinan Khomeini. Berbagai friksi dalam negeri selalu diselesaikan dengan mengedepankan rekonsiliasi. Tetapi jika friksi tersebut mengarah pada tindakan teror, ia tidak ragu menindaknya dengan tegas. Sikap tegas ini juga ditampilkan saat invasi yang dilancarkan oleh Irak ke sejumlah perbatasan Iran. Beliau wafat sebelum tengah malam pada 3 Juni 1989 dikarenakan serangan jantung. Kepemimpinannya digantikan oleh Ayatullah Ali Khamanei hingga kini.

### **KRITIK AYATULLAH KHOMEINI TERHADAP MONARKI**

Monarki adalah sistem pemerintahan tertua di dunia. Dengan seorang pemegang legalitas kekuasaan tertinggi tunggal berkedaulatan penuh tanpa ada yang bisa menyanggahnya, bentuk seperti ini biasa disebut dengan monarki absolut. Di antara para penyokongnya adalah Thomas Hobbes. Dia mengumpamakan pemimpin negara sebagai Leviathan:

“Ini lebih dari sekadar persetujuan, atau kerukunan; ini adalah kesatuan sejati mereka semua, dalam satu pribadi yang sama, yang dibuat melalui perjanjian setiap orang dengan setiap orang, dengan cara seperti itu, seolah-olah setiap orang berkata kepada setiap orang, Saya memberi kuasa dan menyerahkan hak saya untuk memerintah diri sendiri, kepada orang ini, atau kepada majelis orang ini, dengan syarat ini, bahwa kamu menyerahkan hakmu kepadanya, dan memberi kuasa atas semua tindakannya dengan cara yang sama. Jika hal ini dilakukan, orang banyak yang bersatu dalam satu pribadi, disebut Persemakmuran (*Commonwealth*), dalam bahasa Latin *Civitas*. Ini adalah generasi Leviathan yang agung itu, atau lebih tepatnya (untuk berbicara dengan lebih hormat) dari Tuhan yang fana itu, yang kepadanya kita berhutang di bawah Tuhan Yang Abadi, kedamaian dan pertahanan kita. Karena dengan wewenang ini, yang diberikan kepadanya oleh setiap orang tertentu dalam persemakmuran, dia memiliki begitu banyak kekuasaan dan kekuatan yang dianugerahkan kepadanya, sehingga dengan rasa takut terhadapnya, dia mampu menyesuaikan keinginan mereka semua, untuk perdamaian di dalam negeri, dan saling membantu melawan musuh-musuh mereka di luar negeri. Dan di dalam dia terkandung hakikat persemakmuran; yang (untuk mendefinisikannya) adalah satu orang, yang tindakan-tindakannya dilakukan oleh banyak orang, dengan perjanjian-perjanjian bersama satu sama lain, masing-masing menjadikan diri mereka sebagai pelopor, sehingga dia dapat menggunakan kekuatan dan sarana mereka semua, sebagaimana yang dia anggap bijaksana, demi perdamaian dan pertahanan bersama mereka.”<sup>9</sup>

Leviathan adalah monster laut yang disebutkan dalam Perjanjian Lama. Di sini Hobbes menggunakannya sebagai metafora bagi terkumpulnya kedaulatan setiap orang dalam negara kepada satu orang pemimpin hingga taraf sang pemimpin lebih berhak atas diri orang-orang yang dipimpinnya ketimbang orang-orang itu atas dirinya sendiri. Penyerahan kedaulatan diri ini dilakukan dengan sadar berdasarkan suatu perjanjian untuk tercapainya satu kehendak bersama yakni memperoleh kedamaian dan mengantisipasi ancaman musuh—sekalipun harus dilakukan dengan teror.

---

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Oxford University Press, 1998), hal. 144.

Pandangan ini tidak lepas dari konsepsi Hobbes mengenai manusia bahwa manusia senantiasa tak henti berperang satu sama lain. Dalam perang ini setiap manusia memiliki hak yang sama atas segala sesuatu. Hingga pada satu titik mereka berharap bisa keluar dari kondisi malang ini. Hal ini dikarenakan kodrat manusia adalah egois dan tidak memiliki belas-kasih, sehingga untuk bisa hidup damai sekalipun didasarkan atas rasa takut kepada ancaman kekuasaan pihak lain. Caranya adalah setiap manusia yang memiliki kehendak yang sama untuk memperoleh kedamaian tersebut menyerahkan hak dan kedaulatannya kepada seorang yang bisa memberikan kedamaian padanya. Seiring dengan terakumulasinya kedaulatan itu pada seseorang, maka ia seolah menjadi dewa di bumi yang hanya bisa dikalahkan oleh Dewa di langit. Dalam kisah Perjanjian Lama, makhluk yang demikian adalah Leviathan.

Ini mengisyaratkan bagi Hobbes manusia adalah ancaman bagi manusia lainnya, sekaligus sekutu bagi manusia lainnya. Menjadi ancaman ketika mereka memiliki kehendak yang berbeda sehingga perlu menaklukkan manusia lain dan menjadi sekutu ketika mereka memiliki kepentingan dan kehendak yang bisa diakumulasikan pada seorang pemimpin.

“Bahwa manusia ke manusia adalah sejenis Tuhan; dan bahwa Manusia ke Manusia adalah Serigala yang kejam: Yang pertama benar, jika kita membandingkan warga negara di antara sesama mereka; dan yang kedua, jika kita membandingkan kota-kota. Dalam yang satu, ada beberapa analogi kesamaan dengan ketuhanan, yaitu, keadilan dan amal, saudara kembar perdamaian: Tetapi di sisi lain, orang baik harus membela diri dengan menjadikan mereka sebagai tempat suci dua putri perang, penipuan dan kekerasan: itu dalam istilah biasa hanya ketamakan yang brutal: yang meskipun orang-orang saling keberatan sebagai celaan, oleh kebiasaan bawaan yang mereka miliki untuk melihat tindakan mereka sendiri dalam pribadi orang lain, di mana, seperti dalam cermin, semua hal di sisi kiri tampak berada di sebelah kanan, dan semua hal di sisi kanan tampak jelas di sebelah kiri; namun hak alami untuk menjaga, yang kita semua terima dari diktat kebutuhan yang tak terkendali, tidak akan mengakuinya sebagai sebuah kejahatan, meskipun mengakuinya sebagai sebuah ketidakbahagiaan.”<sup>10</sup>

Pandangan suram Hobbes tentang manusia yang dipenuhi rasa takut sehingga melahirkan egoisme dan rasa tanpa belas kasih kepada sesama, mengakibatkan ketundukan satu manusia terhadap manusia lainnya—baik secara sukarela dalam bentuk sekutu atau pemaksaan dalam bentuk penaklukan—sangat berbeda dengan pandangan Khomeini. Beranjak dari ajaran Islam, ia memandang manusia secara *‘Irfānī*:

“Contoh terbaik dari Wajah Ilahi inilah yang disebut dalam hadis mulia yang berbunyi, “Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya.” Artinya, manusia adalah contoh terbaik Allah swt, tanda kekuasaan-Nya yang paling besar, penampakan-Nya yang paling sempurna dan bahwasanya ia merupakan cermin bagi *tajallī* nama-nama dan sifat-sifat Allah. Ia merupakan ‘wajah’, ‘mata’, ‘tangan’, dan ‘sisi’ Allah. Ia mendengar, melihat, dan memegang dengan-Nya, dan Allah melihat, mendengar, dan memegang ‘melalui’ mereka. Wajah Allah ini adalah *nur* yang disebutkan dalam firman-Nya yang berbunyi, “Allah adalah cahaya langit dan bumi.” (24:35).”<sup>11</sup>

Ayatullah Khomeini memandang manusia dengan pandangan yang sangat mulia. Manusia adalah manifestasi terdekat dengan Allah, baik dalam nama dan sifat. Di antaranya adalah manifestasi dalam hal kekuasaan. Dengan segala potensi yang dilekatkan kepadanya

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *De Cive* (Oxford: The Clarendon Press, 1987), hal. 24.

<sup>11</sup> Imam Khomeini, *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak* (Bandung: Mizan, 2009), hal. 782.

sekaligus pengajaran yang diberikan kepadanya, manusia memiliki disposisi terbaik dalam hal ini dibanding berbagai makhluk lainnya. Sebagaimana termaktub dalam al-Quran:

“Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh” (Q.S. Al-Ahzab: 72).

Ayatullah Khomeini menjelaskan pandangan para ahli *`irfan* bahwasanya “*amanat*” dalam ayat ini adalah, “..*wilāyah yang bersifat mutlak yang tidak layak dipikul kecuali oleh manusia.*”<sup>12</sup> Dari pandangannya yang positif terhadap manusia inilah kemudian ia merumuskan pandangannya mengenai kekuasaan.

Sejumlah peneliti menilai posisi Khomeini terhadap sistem ketatanegaraan monarki adalah mendukung dan sebagian lagi menolaknya. Mereka yang menyatakan bahwasanya Khomeini mendukung sistem ketatanegaraan ini menyandarkannya pada pembahasan beliau dalam *Kasyf al-Asrar*, di mana secara jelas ia menyebutkan salah satu *ulu al-amr* adalah sultan atau khalifah. Sedangkan sebagian lagi menyatakan bahwasanya pandangan tersebut sesungguhnya diberikan dalam koridor negatif di mana tidak ada lagi pemerintahan yang bisa diandalkan.<sup>13</sup>

Dalam sebuah dialog dengan Dr. Otong Sulaeman dari Indonesia Center for Middle East Studies (ICMES) yang pernah menempuh pendidikan di Iran, ia menjelaskan bahwa secara praktis sikap Khomeini sendiri terhadap rezim Pahlavi pada awalnya hanyalah sikap kritis tanpa ada niat sama sekali mengganti penguasa apalagi sistem ketatanegaraan. Akan tetapi seiring dengan sikap acuh rezim terhadap kritik bahkan meningkat pada tindakan represif hingga menimbulkan korban jiwa, maka Khomeini memandang tidak cukup dengan sekedar penggantian penguasa saja—sebagaimana yang sebelumnya pernah pula dilakukan di Iran. Perlu ada penggantian sistem ketatanegaraan yang bisa mengakomodir kepentingan rakyat dan negara Iran. Pertimbangan panjang dan berjenjang Khomeini ini awalnya diambil untuk meminimalisir resiko dan korban jiwa yang mungkin terjadi berhubung rezim sangat bersikukuh untuk mempertahankan kekuasaannya sekalipun harus mengorbankan rakyatnya sendiri.

Akan halnya pandangan Khomeini terhadap monarki tidak dapat dilepaskan dari pandangan teologisnya sebagai seorang Syi`i. Baginya, Islam tidak pernah mengajarkan sistem pemerintahan monarki, bahkan justru kehadiran Islam awalnya diwarnai pertentangan terhadap beberapa pemerintahan monarki. Baginya, kehadiran sistem monarki dalam sejarah Islam adalah sebuah bencana karena sifat dari monarki itu sendiri tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman. Bahkan ia menilai hadirnya monarki dalam perjalanan sejarah Islam adalah sebuah bencana yang lebih besar ketimbang peristiwa Karbala—yang merupakan satu fragmen penting dalam ajarah Syi`ah.

“Bencana terbesar yang menimpa Islam adalah perebutan kekuasaan oleh Mu'awiyah dari 'Ali (saw), yang menyebabkan sistem pemerintahan kehilangan karakter Islaminya sepenuhnya dan digantikan oleh rezim monarki. Bencana ini bahkan lebih buruk daripada tragedi Karbala dan kemalangan yang menimpa tuan para syuhada (saw), dan memang

---

<sup>12</sup> Imam Khomeini, *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak*, hal. 781.

<sup>13</sup> Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran* (London: I.B. Tauris, 2003), hal. 105.

menyebabkan tragedi Karbala. Bencana yang tidak memungkinkan Islam untuk disajikan dengan benar kepada dunia adalah bencana terbesar dari semuanya.”<sup>14</sup>

Menurutnya, monarki tidak memiliki tempat dalam ajaran Islam. Kecenderungan watak tirani jelas bertentangan dan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Itulah mengapa Imam Husein menolak suksesi monarkis yang diterapkan Mu`awiyah kepada Yazid.

Berkenaan dengan monarki konstitusional sebagaimana yang dijalankan oleh rezim Pahlavi saat itu, Khomeini mengatakan bahwasanya konstitusi yang telah ditetapkan sekalipun tidak menutup kemungkinan untuk disalahgunakan. Tidak jarang pemimpin pada sebuah monarki konstitusional mengklaim memperoleh dukungan dari mayoritas suara rakyat, sehingga seolah dengan dukungan tersebut mengabdikan apapun kehendak monarki untuk kemudian memaksakannya kepada seluruh penduduk yang dikuasainya.<sup>15</sup> Dalam kasus rezim Pahlavi, ini tercermin dari rencana Syah untuk merayakan 2500 tahun monarki Iran dengan megah sementara kemiskinan dan kelaparan melanda rakyat Iran pada saat itu.

Menurutnya, hal ini sangat berbeda dengan Islam. Bahkan pandangan pribadi Nabi Muhammad sekalipun tidak dapat begitu saja ikut campur dalam permasalahan pemerintahan. Hal ini dikarenakan, pada dasarnya dalam Islam hukum dan perundangan telah ditetapkan melalui wahyu sehingga bias kepentingan individu dapat dihindari dengan baik.

## **LANDASAN DEMOKRASI DALAM TIMBANGAN AYATULLAH KHOMEINI**

Secara historis, demokrasi berasal dari Yunani dan secara literal berarti pemerintahan oleh rakyat. Sekalipun demikian, Yunani hanya memberikan istilah, tapi tidak memberikan model yang baku akan praktek demokrasi itu sendiri. Praktek demokrasi pada masa itu di Yunani sangat berbeda dengan yang dipraktekan saat ini. Bahkan para filsuf besar Yunani seperti Plato, Aristoteles, dan Thucydides pun memandang demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang buruk. Di masa modern bahkan bisa ditemukan sejumlah kasus di mana demokrasi justru digunakan untuk melanggengkan kekuasaan. Untuk menyebut di antaranya seperti *Presidential Democracy* yang digunakan oleh Gamal Abdel Nasser di Mesir, *Organic Democracy* yang digunakan oleh Francisco Franco di Spanyol, *Selective Democracy* yang digunakan oleh Alfredo Stroessner di Paraguay, bahkan termasuk Demokrasi Terpimpin yang sempat diterapkan di Indonesia dengan produknya yang terkenal berupa presiden seumur hidup.

Meskipun demikian, awalnya demokrasi adalah upaya untuk memanifestasikan konstitusionalisme yang merupakan respon terhadap absolutisme. Monarki konstitusi menjadi respon terhadap monarki absolut yang dalam prakteknya di beberapa negara—terutama setelah Perang Dunia II—kemudian menjadi republik dengan demokrasi sebagai sistem pemerintahannya. Tentu setiap negara memiliki latar belakang sejarahnya masing-masing, tapi demokrasi sebagai satu langkah antisipatif atau responsif terhadap absolutisme negara adalah suatu realitas sejarah di banyak tempat.

Dalam perjalanan selanjutnya, demokrasi muncul dalam banyak varian seiring dengan pandangan hidup dan kepentingan nasional suatu negara. Sehingga demokrasi menjadi suatu konsep normatif yang kompleks. Sekalipun begitu, ada dua hal yang menjadi landasan tetap bagi demokrasi. *Pertama*, kedaulatan rakyat yang merupakan aspek formal.

<sup>14</sup> Imam Khomeini, *Islam and Revolution* (London: Routledge, 2010), hal. 200.

<sup>15</sup> Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hal. 58.

*Kedua*, aturan nilai (*rule of values*) yang merupakan aspek substansi. Landasan kedua ini menjadi karakter bagi penerapan demokrasi. Di antara yang terpenting dari landasan ini adalah pemisahan kekuasaan, penegakan prinsip-prinsip dasar seperti moralitas dan keadilan, penjagaan HAM, aturan hukum dan kebebasannya, kepentingan sosial, dan sebagainya. Tanpa kehadiran kedua landasan ini, maka satu rezim tidak bisa dikatakan sebagai demokratis.

“[D]emokrasi bukan hanya pemerintahan mayoritas. Demokrasi merupakan pemerintahan nilai-nilai dasar dan hak asasi manusia pula sebagaimana sudah terbentuk dalam konstitusi. Demokrasi adalah keseimbangan yang pelik antara pemerintahan mayoritas dan nilai-nilai dasar masyarakat, yang mengatur mayoritas. Memang, demokrasi bukan hanya demokrasi “formal” (yang berkaitan dengan proses pemilihan umum yang melibatkan mayoritas). Demokrasi merupakan demokrasi “substansif” (yang berkaitan dengan pembelaan hak-hak seseorang sebagai individu) pula.”<sup>16</sup>

Secara historis, Republik Islam Iran merupakan respon terhadap kekuasaan monarki Dinasti Pahlavi yang—meskipun secara formal berbentuk monarki konstitusional tapi—cenderung absolut. Dalam Republik Islam Iran, demokrasi memiliki tempat tersendiri. Sebagai pemimpin Revolusi Iran, tentu (pada akhirnya) Khomeini memiliki pandangan yang berseberangan dengan monarki, yakni gagasan bernegara Iran yang baru didasarkan pada konstitusionalisme dengan demokrasi sebagai sistem pemerintahannya. Pandangannya ini telah disampaikan sejak masa pengasingannya di Najaf dalam sebuah ceramah:

“Pemerintahan Islam tidak bersifat tirani dan juga tidak absolut kekuasaannya. Melainkan bersifat konstitusional. Namun bukan bersifat konstitusional sebagaimana pengertian saat ini, yaitu berdasarkan persetujuan yang disahkan oleh hukum dengan berdasarkan suara mayoritas. Pengertian (konstitusional) yang sesungguhnya bahwa pemimpin adalah suatu subjek dari kondisi-kondisi tertentu yang berlaku di dalam kegiatan memerintah dan mengatur negara yang dijalankan oleh pemimpin tersebut, yaitu kondisi-kondisi yang dinyatakan oleh al-Quran al-Karim dan as-Sunnah Nabi. Kondisi-kondisi tersebut merupakan hukum-hukum dan aturan-aturan Islam yang juga terdiri dari kondisi-kondisi yang harus diperhatikan dan dipraktikkan. Pemerintahan Islam karenanya dapat didefinisikan sebagai pemerintahan (yang) berdasarkan hukum-hukum Ilahi (Tuhan) atas manusia (makhluk). Terdapat perbedaan yang mendasar antara pemerintahan Islam dengan pemerintahan monarki dan republik.”<sup>17</sup>

Dalam Republik Islam Iran, landasan substansi demokrasi berada dalam koridor ajaran Islam. Karakter utamanya tentu dalam landasan konstitusional negara yang merujuk kepada al-Quran dan as-Sunnah. Kedaulatan membuat konstitusi hanya ada pada Allah, sehingga hukum Islam berlaku bagi semua orang tanpa kecuali. Meskipun demikian, bukan berarti tidak ada parlemen. Dalam hal ini, parlemen dan perangkat perumus perundangan lainnya hanyalah melaksanakan segala yang sudah termaktub dalam al-Quran dan as-Sunnah, termasuk juga menurunkan ajaran di dalamnya menjadi suatu susunan perundangan yang secara praktis bisa diterapkan dalam berjalannya proses kenegaraan. Hal seperti ini telah sejak awal dilakukan oleh Majelis Ahli.

Dari karakter utama ini, dapat ditarik karakter lain yang membentuk landasan demokrasi Republik Islam Iran, yaitu mengenai kebebasan. Dengan Allah sebagai pemegang supremasi kedaulatan tertinggi, maka kebebasan dalam pandangan Khomeini adalah kemerdekaan setiap manusia yang menjadi warga negara dari penghambaan kepada

---

<sup>16</sup> Aharon Barak, *The Judge in a Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hal. 25-26.

<sup>17</sup> Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 57-58.

sesama manusia kepada penghambaan kepada Allah saja. Dalam praktek Revolusi Iran, hal ini dicerminkan dengan menggulingkan rezim Pahlavi yang sewenang-wenang kepada rakyatnya sendiri, akan tetapi menggadaikan kedaulatan Iran kepada kekuatan asing dalam hal pengelolaan kekayaan alam, bahkan memberikan kekebalan hukum yang diberikannya kepada personil dan keluarga militer Amerika Serikat saat itu. Mengutip dari *Nahjul Balaghah*:

“Ya Allah, sesungguhnya Engkau tahu bahwa perjuangan yang kami pertaruhkan bukanlah demi memenangkan kekuasaan politik, tidak juga demi memperoleh kekayaan yang berlimpah. Tujuan kami hanyalah untuk mengembalikan dan melaksanakan prinsip-prinsip agama-Mu dan untuk mewujudkan kemaslahatan di bumi-Mu sehingga memberikan rasa aman bagi hamba-hamba-Mu yang tertindas dan menegakkan hukum-hukum-Mu yang telah diabaikan.”<sup>18</sup>

Karakteristik penting lain dalam landasan substansi demokrasi adalah pembagian kewenangan kekuasaan. Apabila ditelaah lebih lanjut berbagai pandangan Khomeini mengenai hal ini, kemudian memperhatikan berbagai prakteknya dalam pembentukan ketatanegaraan Republik Islam Iran, maka secara garis besar ada dua jenis pembagian wewenang kekuasaan, yakni: kekuasaan yang merepresentasikan Islam sebagai ideologi negara dan kekuasaan yang merepresentasikan republik sebagai bentuk negara. Dalam perkembangan selanjutnya, kedua kekuasaan tersebut memiliki peran dan pembagian masing-masing. Untuk kekuasaan pertama terbagi dalam *Rahbar*, Majelis Ahli, dan Dewan Perwalian. Untuk kekuasaan kedua sebagaimana pada umumnya republik, terbagi dalam eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Kedua kekuasaan ini ditengahi oleh Dewan Kemaslahatan Nasional. Demokrasi sebagai sistem pemerintahan berfungsi dalam memilih Majelis Ahli, eksekutif (presiden), dan legislatif (parlemen). Dengan pembagian kekuasaan seperti ini, Republik Islam Iran menghasilkan suatu sistem ketatanegaraan yang unik.

Berkenaan dengan kesetaraan warga negara dalam hukum dan pemerintahan pun diterapkan. Hanya saja yang membedakan adalah kesetaraan warga negara ini bersifat terbatas. Dalam struktur ketatanegaraan yang merepresentasikan nilai-nilai keislaman, khususnya dalam kaitannya dengan kepemimpinan politik, jelas hak warga negara nonmuslim dibatasi. Hal ini bisa dimaklumi karena sejak awal Iran memilih republik Islam sebagai bentuk pemerintahannya. Pemilihan bentuk pemerintahan ini pun dilakukan melalui jalur referendum yang demokratis di awal kemenangan revolusi. Selain dalam struktur ketatanegaraan yang merepresentasikan nilai-nilai keislaman, maka siapapun memiliki hak yang setara.

Aspek substansial demokrasi di atas berkenaan langsung dengan aspek formalnya. Pemilihan umum dalam Republik Islam Iran dilakukan untuk memilih Majelis Ahli, Presiden, dan Parlemen. Sejak awal kemenangan revolusi, Khomeini bahkan membebaskan rakyat Iran dalam menentukan bentuk pemerintahan yang mereka inginkan:

“Saya mengajak setiap orang untuk memberikan suaranya kepada Republik Islam. Namun, anda semua dapat memberikan suara secara bebas. Anda memiliki hak untuk memberikan suara kepada rezim kerajaan, rezim demokrasi, atau rezim apapun yang ada dalam kotak suara. Anda bebas.”<sup>19</sup>

Khomeini menegaskan bahwa rakyat memiliki kedaulatannya tersendiri dalam proses pemerintahan melalui pemilihan umum:

<sup>18</sup> Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 73-74.

<sup>19</sup> Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 136.

“Pemilihan umum tidaklah dibatasi pada sekelompok tertentu dalam masyarakat—entah itu kelompok ulama, partai politik, atau yang lain—tetapi berlaku untuk seluruh rakyat. Nasib rakyat ada di tangan mereka sendiri. Dewasa ini hak pilih ada di tangan rakyat. Dalam pemilihan umum, semua warga negara adalah setara satu sama lain—entah itu presiden, perdana menteri, petani, pemilik tanah, atau pedagang. Dengan kata lain, setiap orang, tanpa kecuali, berhak atas satu suara.”<sup>20</sup>

Ada cerita menarik mengenai demokrasi di awal pembentukan negara Republik Islam Iran. Beberapa bulan setelah kemenangan revolusi, eksekutif pemerintahan saat itu—yang diwakili oleh Mehdi Bazargan, Mahmud Taleqani, dan lain-lain—mengajukan istilah ‘demokrasi’ dalam nama negara sehingga menjadi Republik Islam Demokratik. Sebagai pemimpin tertinggi revolusi, Khomeini menolak nama ini. Menurutnya Iran ke depan harus tetap menjadi ‘Republik Islam’, tidak kurang dan tidak lebih. Argumentasinya adalah Islam memiliki semua kelebihan yang dimiliki oleh demokrasi bahkan jauh lebih baik. Istilah ‘demokrasi’ yang dicantumkan dalam nama negara hanya akan mereduksi ajaran Islam yang sejatinya melampaui ajaran demokrasi. Bahkan lebih buruk lagi, bila nama itu diterapkan akan menyiratkan seolah Islam tidak memiliki karakter kelebihan yang dimiliki oleh demokrasi. Meskipun demikian, bukan berarti ia menolak demokrasi. Justru dalam berbagai tulisannya yang menjelaskan mengenai pemerintahan Islam yang ideal, acapkali ia menggunakan istilah tersebut, dikarenakan istilah tersebut lebih dekat dan lebih sering digunakan dalam kajian ketatanegaraan modern—yang notabene menurutnya ada dalam ajaran Islam.<sup>21</sup>

## **WILĀYATUL FAQĪH: KONSEPSI AYATULLAH KHOMEINI DAN IMPLEMENTASINYA DALAM REPUBLIK ISLAM IRAN**

### **1. *Imāmah***

Sebagaimana pada umumnya para pendukung wacana *wilāyatul faqīh*, bagi Khomeini ilmiah sistem politik ideal yang telah diterapkan oleh Nabi Muhammad, diteruskan oleh para imam, hingga tiba pada masa kegaiban imam ke-12. Menurutnya, sistem pemerintahan Islam telah diterapkan oleh Nabi semasa di Madinah. Pengaturan akan *jizyah*, *kharaj*, *khums*, zakat, *diyāt*, *qishash*, pertahanan dan keamanan kaum muslim, dan berbagai hukum Islam lainnya menuntut keberadaan pemerintahan untuk melaksanakannya. Hal ini terus dilanjutkan bahkan pada saat setelah Nabi wafat. Meskipun muncul perbedaan siapa yang semestinya memegang tampuk pemerintahan, akan tetapi semua umat Islam pada saat itu sepakat bahwa hukum-hukum Islam yang pernah diterapkan oleh Nabi tersebut harus tetap dilanjutkan sebagai bagian penghambaan kepada Allah.

*Wilāyatul faqīh* disandarkan pada pandangan Syi`ah—khususnya Imamiyyah—mengenai konsep *imāmah*. Dalam pandangan Syi`ah, *imāmah* adalah kedudukan yang ditetapkan oleh Allah dengan *nash* dan bukan hasil pilihan, sebagaimana kenabian langsung ditetapkan oleh Allah. Bagi Syi`ah, seorang imam bukan sekedar berkaitan dengan dimensi politik dan kekuasaan belaka, melainkan juga melibatkan dimensi spiritual. Bahkan dimensi kedua ini jauh lebih penting dari yang pertama. Justru dimensi kedua inilah yang mendasarinya layak untuk menjadi seorang imam. Dengan demikian, persoalan *imāmah* dalam Syi`ah tidak mengharuskan suatu kondisi politik yang bersifat kontraktual-transaksional dengan jalur apapun.

<sup>20</sup> Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, hal. 137.

<sup>21</sup> Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bāzargān to Soroush* (Leiden: Brill, 2001), hal. 135.

Khomeini menjelaskan bahwa *imāmah* para imam Syi`ah memiliki kemuliaan maknawi selain dari fungsi pemerintahan. Mereka memiliki derajat maknawi tersendiri yang berbeda dari manusia lainnya, bahkan sejak fase *nuthfah* dan *thinah*. Keyakinan ini adalah *ushul* dalam madzhab Syi`ah, mendahului perkara pemerintahan. Mengutip sebuah hadits yang disandarkan kepada salah satu imam, “*Sesungguhnya kami bersama Allah di setiap kondisi, yang mana hal ini tidak dapat dicapai oleh makhluk lainnya, sekalipun oleh malaikat yang dekat (dengan Allah swt) dan para nabi al-mursal.*”<sup>22</sup>

Sekalipun kemudian dalam perjalanan sejarah para imam belum tentu mendapatkan kekuasaan dan legitimasi politik, hal ini sama sekali tidak mengurangi dimensi spiritual mereka. Dari ke-12 imam Syi`ah, tercatat hanya dua imam pertama yang memiliki kekuasaan dan legitimasi politik, bukan berarti *imāmah* dari ke-10 imam lainnya tidak berlaku. Bagi Syi`ah, *imāmah* ini terus berlanjut karena derajat maknawi yang mereka miliki lebih fundamental ketimbang derajat kuasa duniawi mereka.

Hal ini kemudian menemukan momentumnya dalam sejumlah peristiwa penting di persimpangan sejarah. Walau tidak memegang kepemimpinan formal-struktural dalam pemerintahan, tapi pengaruh para imam dalam kepemimpinan kultural sangat penting. Dalam sejumlah literatur sejarah tak jarang dijumpai beberapa penguasa berusaha mendekati para imam ini demi menguatkan pengaruh formal-struktural mereka. Atau sebaliknya, berupaya meredam pengaruh kultural para imam tersebut demi menjaga pengaruh formal-struktural penguasa ketika itu. Terlepas dari keyakinan Syi`ah, ke-12 imam yang dihormati oleh kalangan Syi`ah ini pun dihormati juga oleh kalangan Sunni. Tentu dalam pandangan Sunni, mereka dianggap adalah bagian dari ahl as-sunnah wa al-jama`ah. Perbedaannya, penghormatan kalangan Sunni terhadap ke-12 tokoh ini tidak sekedar karena mereka adalah *ahli bayt Nabi*. Lebih dari itu, dikarenakan mereka menjadi rujukan keagamaan pada masa itu. Itulah mengapa pengaruh kultural para imam ini mampu melampaui sekat-sekat sektarian. Demikianlah kita dapati, contohnya setelah Huseyn ibn `Ali, tokoh-tokoh seperti `Ali Zayn al-`Abidin, Muhammad al-Baqir, dan Ja`far ash-Shadiq adalah tokoh-tokoh yang menjadi guru bagi banyak tokoh besar Sunni. Dengan pengaruh mereka yang sedemikian besar tersebut maka bukanlah hal aneh apabila perhatian para penguasa tak lepas dari mereka.

Dalam pandangan Syi`ah, masa *imāmah* ini kemudian memasuki kevakuman sejak kegaiban imam ke-12, yakni Muhammad al-Mahdī. Perdebatan kemudian muncul, bagaimana kepemimpinan ummat mestinya ditempatkan. Sebagian di antara ulama Syi`ah berpandangan bahwasanya ummat tidak berwenang untuk menentukan hal tersebut dikarenakan kepemimpinan adalah *wilāyah* para imam. Terlebih sebagian di antaranya ada yang menafsirkan bahwa ini berarti larangan para ulama untuk turut campur dalam kancah politik. Di sisi lain, ada sebagian ulama yang berpandangan bahwa walau kepemimpinan ummat adalah *wilāyah* para imam, tapi Islam memiliki sejumlah syariat yang hanya bisa optimal dijalankan melalui pemerintahan.

Maka, muncullah diskursus *wilāyatul faqīh*. Di antara sejumlah nama yang penting disebutkan seperti: yang pertama meletakkannya dalam pembahasan fiqh adalah Mulla Ahmad an-Naraqī, kemudian Mir Fattah Huseyni Maraghei, Muhammad Hasan Najafi, dan Syaikh Murtadha al-Anshari. Meskipun demikian, rumusan yang disampaikan oleh Khomeini yang kemudian menarik banyak perhatian karena menemukan momentumnya dalam Revolusi Iran 1979.

---

<sup>22</sup> Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 70-71.

## 2. *Walī Faqīh*

Prinsip dasarnya adalah sifat *luthf* (kelembutan) Allah. Bahwa Ia tidak akan membiarkan ummat-Nya tanpa bimbingan. Bahwa kepemimpinan untuk membimbing ummat tidak akan putus sejak masa Nabi Muhammad, para imam, hingga masa mujtahid. *Walī faqīh* adalah seorang mujtahid yang menjadi manifestasi dari kesinambungan tersebut dikarenakan kegaiban imam ke-12. Dia harus memiliki kualifikasi *`adalah* (keadilan), *faqāhah* (penguasaan keilmuan agama), dan *kafāah* (kualitas kepemimpinan). Perbedaannya dengan para imam adalah apabila para imam mendapatkan bimbingan langsung dari Allah sehingga ada faktor kemaksuman dalam kepemimpinan mereka, maka tidak demikian halnya dengan *walī faqīh*—sekalipun ada sebagian yang mempercayai bahwa ia mendapatkan bimbingan dari imam ke-12 yang gaib.

Khomeini memberikan penjelasan mengenai sebuah riwayat yang terdapat dalam *Ushul Kafi* berdasarkan penjelasan terkait dari imam ke-8, `Ali ar-Ridha:

“Ada sebuah hadits dari Imam Ridha yang beliau berkata, ‘Kalau Allah tidak menurunkan bagi mereka imam yang lurus, melindungi, menjaga amanat, maka sungguh agama ini akan mundur (terbelakang)’. Lalu beliau menegaskan bahwa fuqaha adalah pemegang amanat Rasul. Dengan mengombinasikan dua riwayat ini, kita dapat menyimpulkan bahwa *fuqaha* harus menjadi pemimpin bagi manusia agar Islam terlindungi dari kemunduran dan dari terabaikannya hukum-hukumnya. Sungguh ini tepat (benar adanya), karena *fuqaha* adil yang tidak menyelenggarakan pemerintahan di negara Islam dan tidak menegakan *wilāyah* mereka, maka sungguh Islam akan mundur dan hukum-hukumnya akan terabaikan. Kata-kata Imam Ridha telah menjelaskan tentang mereka (*fuqaha*) dan pengalaman telah memberikan kebenaran (untuk diketahui) mereka.”<sup>23</sup>

Penjabaran Khomeini mengenai *wilāyatul faqīh* memang sangat menekankan *walī faqīh* sebagai faktor penting. Baginya, *walī faqīh* sebagai pemimpin umat haruslah seorang yang mengerti hukum (*faqāhah*) sebagai prasyarat awalnya, karena pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang menjunjung tinggi supremasi hukum. Baginya, pemimpin harus mampu menjadi rujukan tertinggi dalam persoalan hukum. Apabila ia tidak mampu, maka akan muncul dua kemungkinan, yakni: hukum tidak berjalan sebagaimana mestinya atau ia akan sangat bergantung kepada yang lain dalam pertimbangan hukum. Manapun dari persoalan ini akan mengakibatkan hukum tidak berjalan secara optimal sehingga mengurangi kualitas pemerintahan itu sendiri.

Sudah pun demikian, walau derajat maknawi seorang *walī faqīh* jauh lebih rendah ketimbang para imam, tapi tugas dan tanggung jawab yang mereka emban—sepanjang masa kegaiban imam ini—sama sekali tidak berbeda. Itulah sebabnya, faktor *faqāhah* harus diiringi dengan faktor *`adalah* dan *kafāah*. Sampai pada titik ini, bisa dipahami bahwa, “..*wilāyah* adalah pemerintahan dan pengaturan serta pelaksanaan hukum, bukan suatu keistimewaan. Berbeda dengan keyakinan sebagian besar orang, ini bukanlah hak istimewa melainkan tugas yang berat.”<sup>24</sup>

Khomeini menyebut kewenangan *walī faqīh* ini bersifat *wilāyah i`tibārī*, dikarenakan bersifat relatif kepada yang memosisikannya. Jika yang memosisikannya pembuat syari`at maka disebut *i`tibār syar`ī*, sedangkan jika yang memosisikannya adalah manusia—dikarenakan berhubungan dengan berbagai perkara kehidupan mereka maka

<sup>23</sup> Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 95.

<sup>24</sup> Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 68.

disebut *i`tibār `uqalāi*. Untuk jenis perkara kedua inilah yang kemudian seorang *walī faqīh* diposisikan. Hal ini berbeda sama sekali dengan para imam karena kewenangan mereka bersifat *wilāyah takwīnī*. Itulah mengapa—seorang *walī faqīh*—walaupun memiliki kewenangan yang sama dalam *wilāyah*—dengan para imam sepanjang masa kegaiban, tapi derajat maknawinya berbeda dengan para imam.

### 3. Implementasi *Wilāyatul Faqīh* dalam Konstitusi Republik Islam Iran

Dalam Pendahuluan konstitusi Republik Islam Iran, *wilāyatul faqīh* sebagai sistem ketatanegaraan disebutkan dengan gamblang:

“Sesuai dengan prinsip-prinsip pemerintahan [*wilayat al-'amr*] dan keniscayaan abadi akan kepemimpinan [*imamah*], Konstitusi menetapkan pembentukan kepemimpinan oleh seorang *faqih* yang memiliki kualifikasi yang diperlukan [*jami' al-shara'it*] dan diakui sebagai pemimpin oleh rakyat (ini sesuai dengan hadits "Pimpinan urusan [publik] berada di tangan mereka yang berilmu berkenaan dengan Tuhan dan bisa dipercaya dalam hal-hal yang berkaitan dengan apa yang Dia izinkan dan larang" [Tuhaf al-'uqul, hal. 176]). Kepemimpinan seperti itu akan mencegah penyimpangan oleh berbagai organ Negara dari tugas-tugas Islam mereka yang hakiki.”<sup>25</sup>

Sistem *wilāyatul faqīh* ini kemudian dipimpin oleh seorang *walī faqīh* yang disebut dengan *Rahbar*. Setelah Ayatullah Khomeini wafat, *Rahbar* dipilih oleh Majelis Ahli (*Majles-e Khobregān*) yang dipilih berdasarkan hasil pemilihan umum. Hal ini disebutkan dalam pasal 107:

“Setelah wafatnya *marji' al-taqlid* terkemuka dan pemimpin besar revolusi Islam universal, serta pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah al 'Uzhma Imam Khomeini—*quddisa sirruh asy-syarif*—yang diakui dan diterima sebagai *marji'* dan Pemimpin oleh mayoritas rakyat, tugas untuk menunjuk Pemimpin akan dilimpahkan kepada para ahli yang dipilih oleh rakyat. Para ahli akan meninjau dan berkonsultasi di antara mereka sendiri mengenai semua *fuqaha'* yang memiliki kualifikasi yang ditentukan dalam Pasal 5 dan 109. Jika mereka menemukan salah satu dari mereka lebih fasih dalam hukum Islam, *fiqh*, maupun dalam masalah politik dan sosial, atau memiliki popularitas umum atau keunggulan khusus untuk salah satu kualifikasi yang disebutkan dalam Pasal 109, mereka akan memilihnya sebagai Pemimpin. Jika tidak, jika tidak memiliki keunggulan seperti itu, mereka akan memilih dan menyatakan salah satu dari mereka sebagai Pemimpin. Pemimpin yang dipilih oleh Majelis Ahli akan mengemban semua kekuasaan *wilayat al-amr* dan semua tanggung jawab yang timbul darinya. Pemimpin setara dengan seluruh rakyat negara di mata hukum.”<sup>26</sup>

Adapun kualifikasi seorang *Rahbar* disebutkan dalam pasal 109 harus memiliki kualifikasi:<sup>27</sup>

- a. Memiliki keilmuan, sebagaimana yang dipersyaratkan untuk melaksanakan fungsi *mufti* di berbagai bidang *fiqh*.
- b. Memiliki sifat adil dan takwa, sebagaimana yang dipersyaratkan untuk memimpin umat Islam.
- c. Memiliki wawasan politik dan sosial yang baik, kehati-hatian, keberanian, kemampuan administratif, dan kemampuan yang memadai untuk memimpin.

<sup>25</sup> *Iran (Islamic Republic of) 's Constitution of 1979 with Amendments through 1989*. Di unduh dari: [https://www.constituteproject.org/constitution/Iran\\_1989.pdf?lang=en](https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en) pada tanggal 9 Juni 2020 jam 23:26 WIB.

<sup>26</sup> *Iran (Islamic Republic of) 's Constitution of 1979 with Amendments through 1989*.

<sup>27</sup> *Iran (Islamic Republic of) 's Constitution of 1979 with Amendments through 1989*.

Jika banyak orang yang memenuhi kualifikasi dan syarat-syarat di atas, maka yang diutamakan adalah orang yang memiliki wawasan *fiqh* dan politik yang lebih baik.

Selanjutnya tugas *Rahbar* diatur dalam pasal 110 yang terdiri dari:<sup>28</sup>

- a. Menetapkan kebijakan umum Republik Islam Iran setelah berkonsultasi dengan Dewan Darurat Negara.
- b. Mengawasi pelaksanaan kebijakan umum sistem secara tepat.
- c. Mengeluarkan keputusan untuk referendum nasional.
- d. Mengambil alih komando tertinggi angkatan bersenjata.
- e. Menyatakan perang dan perdamaian, serta memobilisasi angkatan bersenjata.
- f. Mengangkat, memberhentikan, dan menerima pengunduran diri *fuqahā'* di Dewan Perwalian, otoritas peradilan tertinggi negara, kepala jaringan radio dan televisi Republik Islam Iran, kepala staf gabungan, panglima tertinggi Korps Garda Revolusi Islam, panglima tertinggi angkatan bersenjata.
- g. Menyelesaikan perbedaan pendapat antara tiga matra angkatan bersenjata dan mengatur hubungan mereka.
- h. Menyelesaikan masalah-masalah yang tidak dapat diselesaikan dengan cara-cara konvensional, melalui Dewan Kedaruratan Negara.
- i. Menandatangani dekrit yang meresmikan pemilihan presiden oleh rakyat.
- j. Memberhentikan presiden, dengan memperhatikan kepentingan negara, setelah Mahkamah Agung menyatakannya bersalah karena melanggar tugas konstitusionalnya, atau setelah pemungutan suara Majelis Permusyawaratan Islam yang menyatakan ketidakmampuannya berdasarkan Pasal 89 Konstitusi.
- k. Memberikan pengampunan atau pengurangan hukuman kepada narapidana, dalam kerangka kriteria Islam, atas rekomendasi [untuk tujuan itu] dari Kepala kekuasaan kehakiman. Pemimpin dapat mendelegasikan sebagian tugas dan wewenangnya kepada orang lain.

Adapun berkenaan dengan Dewan Perwalian, disebutkan dalam pasal 91:

“Dalam rangka menjaga syariat Islam dan Undang-Undang Dasar, serta menguji kesesuaian perundang-undangan yang telah ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Islam dengan Islam, maka dibentuklah suatu dewan yang disebut Dewan Perwalian dengan susunan sebagai berikut:

1. Enam orang '*fuqahā'* adil' yang mengetahui kebutuhan dan masalah-masalah terkini, yang dipilih oleh Pemimpin,
2. dan enam orang ahli hukum yang ahli dalam berbagai bidang hukum, yang dipilih oleh Majelis Permusyawaratan Islam dari kalangan para ahli hukum Islam yang ditunjuk oleh Kepala Kekuasaan Kehakiman.”<sup>29</sup>

Sampai di sini tampak bagaimana perputaran kekuasaan dan wewenang dalam lini *wilāyatul faqīh* sehingga keseimbangan kekuasaan dijaga dengan perputaran setiap elemen kekuasaan. Diawali dengan pemilihan 86 Majelis Ahli melalui pemilihan umum. Dari ke-86 orang ini, dipilih 1 orang sebagai *Rahbar*. Setelah terpilih, *Rahbar* akan menunjuk 6 dari 12 orang yang akan duduk dalam Dewan Perwalian, sementara 6 sisanya dinominasikan oleh Kepala Kuasa Yudikatif untuk dipilih oleh parlemen. Dewan Perwalian ini kemudian akan mengesahkan Majelis Ahli yang terpilih melalui pemilihan umum. Adapun Kepala Kuasa Yudikatif dipilih oleh *Rahbar*. Perlu diperhatikan bahwa pergantian setiap elemen

<sup>28</sup> *Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.*

<sup>29</sup> *Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.*

pemerintahan ini tidak berlangsung sekaligus dan masing-masing memiliki periode pergantiannya sendiri.

### MONARKI–DEMOKRASI–*WILĀYATUL FAQĪH*: DIALEKTIKA LOGIS AYATULLAH KHOMEINI(?)

Hegel menyatakan bahwa realitas adalah proses kementerian (*becoming*) yang berlangsung dalam satu mekanisme dialektis, tesis-antitesis-sintesis. Antitesis dalam dialektika logis acapkali disalahpahami sebagai lawan atau satu hal yang bertolak belakang dari tesis. Padahal sejatinya ia adalah satu hal yang baru dan berbeda, sekaligus memiliki ciri khas tersendiri dibandingkan tesis. Dari tesis dan antitesis maka lahirlah sintesis yang selanjutnya akan menjadi satu tesis baru dalam proses kementerian realitas.<sup>30</sup>

Apabila dialektika logis ini digunakan untuk menganalisis pandangan politik Khomeini: kritiknya terhadap monarki, pertimbangannya terhadap demokrasi, gagasannya tentang *wilāyatul faqīh*; maka sebelum memastikan ada baiknya memeriksa kembali apakah ia merupakan suatu proses dialektika pemikiran Khomeini atas realitas politik di masanya? Pemeriksaan ini pada akhirnya turut akan menjawab isu despotisme dalam *wilāyatul faqīh*.

*Pertama*, penting untuk dipahami bahwasanya *wilāyatul faqīh* yang dirumuskan oleh Khomeini merupakan rumusan pemikiran yang multidimesi. Setidaknya ada tiga dimensi yang terlibat di dalamnya, yakni: teologi politik, filsafat politik, dan berujung secara praktis dalam *fiqh* politik. Elaborasinya terhadap konsepsi *imāmah*—yang berujung pada kontestasi terhadap kalangan ulama yang menyatakan kepemimpinan politik adalah *wilāyah* para imam sehingga para ulama tidak berhak untuk turut serta di dalamnya—adalah suatu elaborasinya terhadap teologi politik yang berkembang di kalangan Syi`ah. Kritiknya terhadap monarki yang dinyatakannya bertentangan dengan Islam, kesesuaian sebagian pandangannya dengan demokrasi yang mampu mengakomodasi kehendak rakyat, serta pandangannya akan *wilāyatul faqīh* dalam tata kelola negara—yang sesuai dengan basis teologi politik yang ditegakkannya—dan aplikasi praktis syariat, jelas berdimensi filsafat politik. Realisasinya dengan memberikan perhatian terhadap peran sentral *faqīh* secara praktis merupakan aplikasinya dalam ranah *fiqh* politik.

*Kedua*, penolakannya terhadap monarki disebabkan kecenderungan dari watak monarki itu sendiri yang menuntut pengistimewaan monarkis. Jika hal ini terjadi, hanya menunggu waktu saja ia akan menghambat berjalannya supremasi hukum. Bagi Khomeini dan rakyat Iran secara umum, tidak ada bedanya antara monarki absolut maupun monarki konstitusional. Keduanya pernah berlaku di Iran dan berujung pada pengalaman kelayakan rakyat Iran di masa pemerintahan Reza Syah.

*Ketiga*, penerimaan Khomeini terhadap demokrasi bersifat praktis dan bukan filosofis. Apa yang tampak sebagai nilai-nilai demokrasi sejak berdirinya Republik Islam Iran, seperti referendum dan pemilihan umum sehingga mampu menjadi wadah untuk menyerap aspirasi dan partisipasi rakyat Iran dalam sistem ketatanegaraan, sejatinya bukanlah didasarkan pada demokrasi melainkan murni karena hal tersebut memiliki landasan dalam ajaran Islam. Sesungguhnya yang terjadi adalah keharmonisan bukan penyerapan. Hal ini tampak dengan ketegasan sikapnya saat menolak ‘demokrasi’ sebagai nama negara. Dalam sebuah wawancara, ia pernah berbicara mengenai demokrasi dalam konteks kesesuaiannya dengan Iran:

---

<sup>30</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 71.

“Kekuatan bangsa terpusat pada dua asas tertentu, dan asas inilah yang diserang. Yang pertama adalah kesatuan tujuan, dan yang kedua, tuntutan akan Republik Islam.

Beberapa elemen melakukan segala cara untuk menentang berdirinya Republik Islam. Misalnya, mereka mengatakan bahwa Republik sudah cukup; berbicara tentang Islam dalam kaitan ini sama sekali tidak perlu. Yang lain mengatakan, "Kami menginginkan 'Republik Demokratik,' bukan Republik Islam," dan yang lain—yang paling tidak menyinggung—berbicara tentang "Republik Demokratik Islam."

Rakyat kita tidak menginginkan semua ini. Mereka berkata, "Kami memahami apa itu Islam, dan kami memahami apa arti Republik. Namun, mengenai 'demokrasi', itu adalah sebuah konsep yang terus-menerus mengubah kedoknya sepanjang sejarah. Di Barat, itu berarti satu hal, dan di Timur, hal lain. Plato menggambarkannya dengan satu cara, dan Aristoteles dengan cara lain. Kami tidak memahaminya sama sekali. Dan mengapa sesuatu yang tidak kami pahami harus muncul di formulir pemungutan suara agar kami dapat memilih? Kami memahami Islam dan kami tahu apa itu—yaitu, keadilan. Kami tahu bagaimana para penguasa di zaman pertama Islam seperti 'Ali bin Abi Thalib menjalankan pemerintahan, dan kami juga tahu bahwa kata 'republik' berarti pemungutan suara, dan kami menerimanya. Namun mengenai 'demokrasi', kami tidak akan menerimanya bahkan jika Anda menaruhnya di samping 'Islam'."<sup>31</sup>

Tentu apa yang disampaikan Khomeini dalam wawancara tersebut lebih bersifat retorik. Sebagai seorang intelektual, tentu ia mengetahui perihal demokrasi. Hanya saja dalam pernyataan tersebut yang ingin ditekankannya adalah sistem pemerintahan yang diterapkan di Iran haruslah suatu sistem pemerintahan yang memiliki akar dalam pandangan-alam masyarakat Iran. Menurut Khomeini itu adalah Islam.

*Keempat, wilāyatul faqīh* didasarkan pada landasan bahwa bimbingan terhadap umat akan selalu berjalan sekalipun di masa kegaiban imam. Secara fungsional, *wilāyah* para imam dan *faqīh* sesungguhnya sama. Perbedaan terletak pada sifatnya. *Wilāyah* pada para imam bersifat *takwīnī*, sedangkan pada *faqīh* bersifat *i'tibārī*. Jika perbedaan sifat *wilāyah* ini dikembalikan kepada perjalanan sejarah para imam Syi'ah, bisa dipahami bahwa pada saat para imam tidak memegang kekuasaan formal-struktural, derajat maknawi mereka tidak berkurang sedikit pun. *Wilāyah takwīnī* yang melekat pada mereka pun tetap ada. Hanya saja *wilāyah takwīnī* tersebut berjalan tidak dalam koridor formal-struktural melainkan spiritual-kultural. Itulah mengapa pengaruh para imam sama sekali tidak berkurang dalam pandangan kalangan Syi'ah sekalipun di antaranya tidak memegang kekuasaan. Sampai di sini, tampak betapa konsepsi *imāmah* dalam ajaran Syi'ah menjadi satu hal yang sangat penting.

*Kelima, wilāyatul faqīh* merupakan bukti harmonisasi antara sistem republik yang merupakan konsep pemerintahan modern saat ini dengan ajaran Islam. Di dalamnya, *trias politica*—sebagai salah satu karakter republik—diterapkan dengan *wilāyatul faqīh* sebagai supervisi untuk memastikan bahwa ketiga elemen republik tetap dalam koridor keislaman. Demokrasi tetap dijalankan untuk memilih anggota Majelis Ahli, presiden, dan parlemen.

Meskipun Khomeini memberikan penekanan terhadap *walī faqīh* sebagai elemen terpenting dalam *wilāyatul faqīh*, akan tetapi pada prakteknya *wilāyatul faqīh* sendiri terdiri dari tiga elemen yang saling mempengaruhi, yakni: Majelis Ahli, *Rahbar*, dan Dewan Perwalian. Majelis Ahli yang dipilih melalui pemilihan umum pada gilirannya akan memilih *Rahbar*, yang pada gilirannya pula akan memilih separuh dari anggota Dewan Perwalian. Saat Majelis Ahli terpilih melalui proses pemilihan umum, persetujuan dilakukan oleh Dewan Perwalian. Dalam hal ini tampak upaya untuk menjaga keunggulan

<sup>31</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, hal. 337.

dari setiap elemen yang terlibat dalam *wilāyatul faqīh* sekaligus upayanya untuk tetap mengakomodasi aspirasi masyarakat. Hal ini menjadi penting guna mengantisipasi kelemahan demokrasi dalam menghadirkan pemimpin berkualitas yang tak jarang dipengaruhi oleh kualitas pemilih.

Sudah diketahui secara umum bahwa prinsip demokrasi '*one man one vote*' akan menjadi sangat rentan bila mayoritas pemilih tidak memiliki pikiran yang baik mengenai kepemimpinan politik. Dalam *wilāyatul faqīh* hal ini bisa diantisipasi melalui mekanisme yang berjalan antara pemilihan Majelis Ahli dan persetujuan Dewan Perwalian.

Apakah Dewan Perwalian bisa dikatakan sebagai bentuk otoritarianisme *Rahbar*?

Jawabannya tentu harus memperhatikan mekanisme pemilihan Dewan Perwalian itu sendiri. Dewan Perwalian yang terdiri dari 12 orang, 6 di antaranya dipilih oleh *Rahbar* dari kalangan para *faqīh*, dan 6 lainnya terdiri dari ahli hukum dipilih oleh parlemen berdasarkan nominasi dari kepala kuasa yudikatif. Sementara *Rahbar* dipilih oleh Majelis Ahli yang merupakan hasil dari pemilihan umum. Dengan proses pemilihan seperti ini maka otoritarianisme sesungguhnya bisa diantisipasi langsung oleh masyarakat melalui pemilihan umum.

Dari kelima pemeriksaan di atas, maka menjadi jelas, bahwa di sisi Khomeini sesungguhnya *wilāyatul faqīh* bukanlah hasil dari dialektika antara monarki dan demokrasi. Hal ini karena konsepsi awal dari *wilāyatul faqīh* adalah kesinambungan bimbingan Ilahi kepada manusia di masa kegaiban imam, terlepas dari pengaruh filosofis dari demokrasi. Akan tetapi, tidak bisa dinafikan bahwa keberhasilan Revolusi Iran yang mengantarkan *wilāyatul faqīh* sebagai sistem ketatanegaraan yang berlaku saat ini beranjak dari pengalaman masyarakat Iran terhadap realitas negara di masa Pahlavi. Dengan kata lain, nalar komunal rakyat Iran justru menempatkan dengan ajeg *wilāyatul faqīh* manakala diajukan oleh Khomeini. Sistem ini kemudian dipilih dan disetujui oleh rakyat Iran secara demokratis sebagai hasil dari dialektika nalar komunal rakyat terhadap kediktatoran monarki Pahlavi sebagai suatu tesis, dengan pengetahuan dan kerinduan mereka terhadap demokrasi sebagai suatu antitesis. Adapun nilai-nilai keislaman dalam *wilāyatul faqīh* mengiringi secara otomatis dikarenakan dua aspek, yakni: pengaruh Khomeini sebagai penggagas dan pengaju konsep dan pandangan-alam Islami masyarakat Iran yang telah mengakar kuat bahkan jauh sebelum Dinasti Pahlavi berdiri.

## KESIMPULAN

Pemikiran politik Khomeini harus dilihat berdasarkan tiga pembacaan, yakni: konsepsi teoritis melalui sejumlah karya tulisnya, aktifitas politik yang dijalankannya, dan implementasi saat Republik Islam Iran berdiri.

Pemikiran politik Khomeini memiliki tiga dimensi yang saling terkait satu sama lain, yakni: teologi politik, filsafat politik, dan fiqh politik. Perlu diperhatikan bahwasanya yang dimaksudkan dengan istilah "pemikiran" untuk merujuk pada pandangan politiknya dalam tulisan ini bersifat univokal. Istilah ini digunakan lebih sebagai pendekatan pemahaman, di satu sisi bersifat reduktif terhadap filsafat politik, tapi di sisi lain lebih dari sekedar pemikiran politik. Untuk yang kedua ini dikarenakan *wilāyatul faqīh* memiliki basis ontologinya sendiri. Contohnya dalam pandangannya mengenai manusia yang menjadi basis kritisisme terhadap filsafat politik Hobbes.

Meski awalnya Khomeini menerima monarki konstitusional, pada akhirnya perjalanan politiknya menggiringnya pada penolakan total terhadap segala bentuk monarki.

Aplikasi demokrasi dalam *wilāyatul faqīh* tidak berarti penerimaan Khomeini terhadap demokrasi, melainkan suatu koherentisme dengan ajaran Islam.

*Wilāyatul faqīh* didasarkan atas konsepsi *imāmah* dalam ajaran Syi`ah Imamiyyah. Hal ini kemudian berdampak pada perhatian sentral Khomeini kepada institusi *walī faqīh*, meski dalam implementasinya kemudian terbagi dalam tiga institusi.

Dampak dari kesimpulan nomor 5 adalah fleksibilitas implementasi *wilāyatul faqīh* dalam Republik Islam Iran. Sedemikian fleksibelnya justru Khomeini dalam salah satu wawancaranya pernah mengeluhkannya demi mengakomodir pandangan kalangan intelektual (selain ulama).

*Wilāyatul faqīh* didasarkan atas konsepsi *imāmah*, sehingga meskipun popularitasnya diawali dengan kritik Khomeini terhadap monarki dan demokrasi, ia tetaplah bukanlah satu bentuk dialektika filosofis dari keduanya.

Setiap sistem memiliki peluang kepada despotisme. Despotisme pernah muncul dari negara demokrasi dan lebih banyak lagi dari monarki. Kecenderungan ini pun ada dalam *wilāyatul faqīh*. Hanya saja, hal tersebut sejak awal telah diantisipasi oleh Khomeini dengan memberikan perhatian serius kepada wali *faqīh*. Secara sistemik hal ini pun diantisipasi dengan memecah institusi *wilāyatul faqīh* ke dalam tiga lembaga berbeda yang saling mempengaruhi dan memiliki dasar pemilihannya dari pemilihan umum.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Barak, Aharon. *The Judge in a Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Beiner, Ronald. *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Harmon, Daniel E.. *Ayatollah Ruhollah Khomeini*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Oxford: The Clarendon Press, 1987.
- . *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Imam Khomeini, artikel diakses dari <http://en.imam-khomeini.ir/>
- Imam Khomeini, artikel diakses dari <https://www.constituteproject.org/>
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bāzargān to Soroush*. Leiden: Brill, 2001.
- Khomeini, Ahmad. *Imam Khomeini*. Bogor: Cahaya, 2004.
- Khomeini, Imam. *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak*. Bandung: Mizan, 2009.
- . *Islam and Revolution*. London: Routledge, 2010.
- . *Sistem Pemerintahan Islam*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Koya (ed.), Abdar Rahman. *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang Imam Khomeini*. Depok: Iiman, 2009.
- Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B. Tauris, 2003.
- Rahnema (ed.), Ali. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books, 1994.
- Willet, Edward. *Ayatollah Khomeini*. New York: The Rosen Publishing Group, 2004.
- Yamani. *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

## Taj Mahal Architecture & Mughal Empire in India

Muhammad Sophy Abdul Aziz  
International Islamic University of Malaysia, Kuala Lumpur  
Email: [msophyaa@gmail.com](mailto:msophyaa@gmail.com)

### **Abstract**

*The Taj Mahal stands as an architectural marvel and a timeless symbol of love, commissioned by Emperor Shah Jahan in memory of his wife, Mumtaz Mahal. This paper explores the historical and cultural significance of the Taj Mahal within the broader context of Mughal architecture and imperial rule. It examines the evolution of Mughal architectural styles, highlighting the influence of Persian, Central Asian, and Indian elements in the design of the Taj Mahal. Key structural and artistic components, such as the Charbagh garden, Hasht Bihisht layout, and intricate material hierarchy, are analyzed to demonstrate their symbolic and functional roles. Additionally, the paper discusses the socio-political impact of the Mughal Empire, its artistic legacy, and the challenges posed by modern environmental threats to this iconic monument. By delving into the historical context and architectural innovations of the Taj Mahal, this study aims to underscore its enduring significance as both a cultural heritage site and a masterpiece of Mughal artistry.*

**Keywords:** *Historical Monument of India; Islamic Art and Architecture; Mughal Architecture*

### **Abstrak**

Taj Mahal berdiri sebagai keajaiban arsitektur dan simbol cinta abadi, yang ditugaskan oleh Kaisar Shah Jahan untuk mengenang istrinya, Mumtaz Mahal. Artikel ini mengeksplorasi signifikansi historis dan budaya Taj Mahal dalam konteks yang luas antara, arsitektur Mughal dan kekuasaan imperiumnya. Artikel ini meneliti evolusi gaya arsitektur Mughal, menyoroti pengaruh elemen Persia, Asia Tengah, dan India dalam desain Taj Mahal. Komponen struktural dan artistik utama, seperti taman Charbagh, tata letak Hasht Bihisht, dan hierarki material yang rumit, dianalisis untuk menunjukkan peran simbolis dan fungsionalnya. Selain itu, artikel ini membahas dampak sosial-politik Kekaisaran Mughal, warisan artistiknya, dan tantangan yang ditimbulkan oleh ancaman lingkungan modern terhadap monumen ikonik ini. Dengan menyelidiki konteks historis dan inovasi arsitektur Taj Mahal, studi ini bertujuan untuk menggarisbawahi signifikansinya yang abadi sebagai situs warisan budaya dan mahakarya seni Mughal.

**Kata Kunci:** *Arsitektur Mughal; Bangunan Bersejarah India; Seni dan Arsitektur Islam;*

## **INTRODUCTION**

The Taj Mahal stands as one of the most renowned architectural masterpieces in the world, celebrated for its breathtaking beauty and profound historical significance. Commissioned by Emperor Shah Jahan in 1631 in memory of his beloved wife, Mumtaz Mahal, the Taj Mahal epitomizes the artistic and cultural achievements of the Mughal Empire. This magnificent mausoleum, constructed using white marble and adorned with intricate inlays of semi-precious stones, reflects a harmonious blend of Persian, Indian, and Islamic architectural traditions.

Beyond its aesthetic grandeur, the Taj Mahal serves as a testament to the Mughal dynasty's sophisticated urban planning, engineering expertise, and artistic patronage. The structure follows the Hasht Bihisht (eight-paradise) architectural concept and is set within a meticulously designed Charbagh garden, symbolizing the Islamic vision of paradise. As a significant cultural and historical monument, it continues to captivate scholars, architects, and visitors from around the world.

This paper aims to explore the architectural brilliance of the Taj Mahal within the broader context of Mughal architecture and imperial rule. It will examine the influences that shaped its design, analyze the key elements of its construction, and discuss its enduring

legacy. Furthermore, the study will address the modern challenges faced by this UNESCO World Heritage site, including environmental threats and preservation efforts. Through this exploration, the paper seeks to highlight the Taj Mahal's role not only as an architectural wonder but also as an enduring symbol of love, power, and artistic excellence.

The Mughals in India became a great dynasty after 12<sup>th</sup> century onwards. Reaching a peak of his majesty in the early 18<sup>th</sup> century after successfully conquered from Kabul to Aurangabad north-east of Bombay (Mumbai). As well from the Arabian Sea to the Gulf of Bengal. Moreover, There were three Muslim great empires at the same time in the early modern period such safavid in Iran and the Ottoman in the Near and Middle East and the Balkans.

Interestingly, the Mughals were the most significant politically, the most influential culturally, and the last in a sequences of Muslim dynasties. For this extraordinary achievement of Mughals in many aspects, the British stated themselves as successor to the Mughals, to validate their colonial rule in India, even more that since 1877 Queen Victoria was addressed '*kaisar-I Hind*' empress of India.

The Mughal emperors had been victorious controlling the land of Indian subcontinent in a long term over in the hands of its rulers who had very high credibility, among them are:

### **Zahiruddin Muhammad Babur**

He was the founder and the first emperor of the Mughal dynasty in the Indian subcontinent. On the other side Babur was a direct descendant of emperor Timurlane. He was born in Andijan (Fergana valley) in modern Uzbekistan. His father Umar Sheikh Mirza was a governor of Fergana. For Babur's dexterity and agility to govern the throne, his father designated him as his continuer of Fergana in its capital Akhsikent in 1494 at the age of twenty.

In operating the wheel of his government, Babur has many tricks to enlarge the scope of his power. Unfortunately, in 1501 his efforts to recapture both of reigns (Fergana & Samarkand) went in vain as he was defeated by Muhammad Syaibani Khan.

In 1504, he occupied Kabul, which was under the reign of Ulugh Beg II's successor. Furthermore, he decided to build an intimate relation with Safavid ruler Ismail I and subsequently re conquered parts of Turkistan. In 1508 Babur asserted supreme rulership over the Timurids, Chaghatai Turks, and Mongols by adopting the title *padishah* (padshah, in India badshah). This normally translated as 'emperor' became the official designation of the Mughal rulers.

After being disappointed failure in dominating Samarkand back, Babur shifted his attention to India, while it was under Ibrahim lodi (Afghan Lody dynasty). Successfully, Babur defeated Ibrahim Lodi at the first time battle Panipat in 1526 and established Mughal empire. He faced opposition from Rana Sanga, who at first promised to support Babur defeat Ibrahim Lodi. The Rana provided an army Rajput and Afghans to force Babur out of India. Nevertheless, the Rana was defeated in Battle of Khanwa after which he was poisoned to death by his own allies.

Babur married for several times and had been blessed with notable sons like Humayun, Kamran Mirza, and Hindal Mirza. After going through a long journey in maintaining power, Babur died in 1530 in Agra and was succeeded by Humayun. He was first buried in Agra but as per his wishes his body transferred to Kabul and re buried.

Still, this biography does not explain Babur's remarkable career as an adventurer and sovereign, and how he came to write his memoirs, the *Baburnama*, an autobiography that would be reputable at any time, but is particularly remarkable for a central Asian prince of the 16<sup>th</sup> century.

## **Humayun**

Humayun had a complete name as Nasiruddin Humayun the second ruler of the Mughal empire, Humayun was ousted by his local rival, the Afghan Sher Shah Sur, and had take refuge in Iran with Shah Tahmasp for some twelve years before he could reconquer Hindu-stan from Kabul in 1555. This stopover intensified the Mughal connection with Persian culture and further inspired the eccentric Humayun to enrich the Mughal myth of kingship, which he had begun to develop in India, with borrowings from ancient Indian concepts.

The historian Badauni tells us that when Humayun was in Bengal he adopted the practice of casting a veil over his crown: he would then remove it, and people were to exclaim "light has shone forth"<sup>1</sup>. A side from strange court settings, Humayun also designed highly original buildings: a wooden boat palace consisting of four floating four-arched pavilions, joined to form a central pool between them<sup>2</sup>. Humayun's stay in Iran also had a decisive impact on Mughal painting. By the time he left, his host Shah Tahmasp had lost his early interest in painting. For that, Humayun could bring to India some of the incredible masters who had worked on the shah's great illustrated manuscript, the shahnama-I shahi, completed in the late 1530<sup>3</sup>

A few months after he had conquered Delhi in 1556, he fell down the stairs of his mighty library, very drunk, as well as addicted to opium and died. His son Akbar (the great) was born in 1542 and thus settled his replaced his father throne not even fourteen years old, without any of the skills a ruler requires. However, his spirit and intelligence enabled the Mughal empire to quickly become the strongest kingdom in the entire history of India <sup>4</sup>

## **Akbar**

Akbar was not only a warrior and ambitious ruler, but also a philosopher and a mystic<sup>5</sup>. Despite of his military and charismatic figure, Akbar also had immense love to art and truly hold special attention to music, poetry, and painting as well as architecture. He conducted the exploration with his father from Kabul to India. There was a given lessons in painting, which latter gave rise in useful contribution to the establishment of the Mughal school of painting. The peak of Akbar's political power extends between the years 1569 to

---

<sup>1</sup> Badauni 1898/1973 vol.1 p.573

<sup>2</sup> Khwandamir 1940, pp.37-40

<sup>3</sup> Houghton shahnama

<sup>4</sup> Cary-welch et al.compare him with the Indian king Asoka,1987,15

<sup>5</sup> Smith 1917,348,349

1572. In this time, the construction of the capital *Fateh pur Sikri* (the city of victory) also occurred. The glory of the Akbar era is inseparable from support of highly capable noble, in particular his friend the liberal thinker and historian Abu Fazl 'Allami. In terms of architecture, Akbar was a great builder. He covered India with fortresses and residences and also erected tombs and mosques. Akbari architecture synthesized central Asian and regional Indian building traditions into a new universal Mughal empire style, expressed in red-sandstone and highlighted with white marble on a scale not imitated until the reign of his grandson, Shah Jahan<sup>6</sup>

### **Jahangir**

Prince Salim Jahangir was born on 31 August 1569 in Fatehpur Sikri from a married couple Akbar and his wife Mariam uz Zamani, daughter of raja Bharmal of Amber<sup>7</sup>. Prince Salim succeeded to the throne on Thursday, 3 November 1605, eight days after his father's death<sup>8</sup>. Jahangir kept on politically more or less on the line of Akbar. He widened the contacts with Europe: aside from the Jesuits, from 1615 to 1619 he had resident at his court Sir Thomas Roe, sent by James I to negotiate trade privileges for the English<sup>9</sup>. Jahangir's notable achievements were in literature, the arts and science. In architecture the rein of Jahangir was a period of refinement and new experiments, with emphasis on decoration in varying techniques. The tom appeared as the most prominent building feature, starting with Jahangir's own highly original project for his father's mausoleum at Sikandra, Agra<sup>10</sup>.

### **SHAH JAHAN AND HIS REMARKABLE INVENTION OF TAJ MAHAL**

Prince Shahjahan was born in the night between Wednesday-Thursday 1<sup>st</sup> Rabi al-tani 1000/16<sup>th</sup> January 1592 in the capital of Lahore. Shahjahan was a great-grandson of Zahiruddin Muhammad Babur (1483-1530), who founded the Mughal Empire in India after defeating Sultan Ibrahim Lodi at the battle of Panipat in 1526. The Emperor Akbar (1542-1605) named him sultan Khurram. Under Shahjahan's regime, the Mughal empire experienced its term of greatest prosperity and stability. In the after of 18<sup>th</sup> century the historian Khafi Khan looked back on it as a golden age<sup>11</sup>. Shahjahan's beloved spouse was Arjumand Banu Begum (Mumtaz Mahal), which subsequently his dedicated love was manifested in a visual magnificent architecture to commemorate his wife's demise. On the night of Friday 9<sup>th</sup> Rabi-awwal 1021/10<sup>th</sup> May 1612, Shahjahan's marriage ceremony was held with Arjumand Banu Begum (lady Mumtaz Zamani), and the celebrations continued for a whole month.

Under Shahjahan's patronage poetry in Persian came into its own in the *sabq-I Hindi*, 'the Indian style', flourished by Iranian poets who flocked to the Mughal court in search of more generous and supportive patronage than that of the Safavids<sup>12</sup>. However, in his foreign politics ShahJahan was not so successful as within his realm. His ambition to

---

<sup>6</sup> Koch 2002a, pp43-69

<sup>7</sup> jahangir (1909–1914). *The Tūzuk-i-Jahangīr Or Memoirs Of Jahāngīr*. Translated by Alexander Rogers; Henry Beveridge. London: Royal Asiatic Society. p. 1

<sup>8</sup> [The Internationalization of Portuguese Historiography](#). *brown.edu*. Archived from the original on 14 May 2017. Retrieved 23 October 2017

<sup>99</sup> Roe 1926/1990

<sup>10</sup> Koch 2002a,pp.70-92

<sup>1111</sup> Khafi khan 1869-1925, pt I, pp. 739-40,757-58

<sup>12</sup> Losensky 1998, pp.3-7, 40-42, 198-202

extend Mughal power north to Balkh and Badakhshan ended in 1646 in failure, and his later reign was surrounded by the first signs of decline. When the emperor fell ill in 1657, his son Aurangzeb Bahadur waged a savage war for the succession. *Dara Shikoh* became the fierce libel alleged by Shah Jahan in the public sphere. As a result, Shahjahan was imprisoned in the Agra fort until his death in 1666.

Taj Mahal construction project of the tomb:

Emperor Shahjahan expressed his love to his beloved wife Mumtaz Mahal after her demise on Wednesday 17<sup>th</sup> June 1631 by erecting the spacious mausoleum (rauza). The various components utilized to create the tombs are examined. The components are included:

1. The use of Charbagh (the garden that reflects heaven)
2. The complex use of the Nine-fold Hasht Bihist plan
3. Hierarchy of materials used

So, in this regard, the writer try to deeply elaborate the components above to be discussed in this paper.

### **THE USE OF CHARBAGH (THE GARDEN THAT REFLECTS HEAVEN)**

Charbagh was simply translated from Urdu means, four (Char) gardens (bagh). This feature of design in architecture was first used to balance symmetry and the use of simple forms of geometry to produce Persian gardens. The main principle of the charbagh is to classify a square garden into four symmetrical parts by use of two transverse pathways in the middle. These individual parts are subsequently divided further into smaller symmetrical squares to plant flowers. Waterways is also fused generally on the same axis as the pathways leading to the graveyard and on the around of gardens. Furthermore, waterways normally located for these gardens near river sources to generate a water irrigation system. These waterways served two purposes:

- ✓ To keep the gardens hydrated
- ✓ To reduce the temperatures of the hot air climate found in India by means of water fountains at various intervals

Briefly, Indeed the combination of balanced two great construction (Charbagh and Tomb “Taj”) reflected a visual imagination for death connected to life in paradise and earth linked to the heaven<sup>13</sup>

The complex use of the Nine-fold Hasht Bihist plan

The overall plan of the Taj Mahal is a square with chamfered corners, which creates an irregular octagon similar to the plan of Humayun. The central two-storey hall contains the cenotaphs of Mumtaz and ShahJahan . The clarity of the nine-part plan (hasht bihisht) and the direct passage to each of chambers is similar to that of Itmad ud Daulah. The basic layout is divide to nine parts by four intersecting construction lines. The phrase *hasht bihisht*, meaning “eight paradises”, that has been interpreted as a reference to the eight rooms surrounding the space.<sup>14</sup>

### **HIERARCHY OF MATERIALS USED**

Material in construction is important for serving both color and texture to a composition. The primary construction materials used in Mughal mausoleums are red sandstone and white marble and sometimes decorated with glazed tile. The aim of the

---

<sup>13</sup> Secret creation of Taj Mahal, author Danny Aijian, Selena Anders, P 9 (International Journal of Architectural Research Voluem 4March 2010)

<sup>14</sup> Ibid P 11

decoration as well as colors used is to convey a message, or to enhance an effect. White marble was chosen as a core material to the tombs exclusively because around 1577-1579 white marble structures were limited seriously to the tombs enshrining important saint. The Taj Mahal is dressy as a whole in white marble ornament and impressed with semi-precious stones

The use of inlaid stones is again simplified on the façade of the Taj Mahal and found in greater profusion on the interior. The use of red-sandstone and white marble inlay is made use of in the flanking mosque and pavilion as well as the gateways. At the Taj very little difference in tonal value on the appearance of the Taj conveys a sense of spirituality and harmony. However, the value contrast of the red-sandstone and green gardens to the white of the buildings creates a dramatic due in part to the contrast between light and dark. Using only a few rich tactile materials, which are enhanced by natural light they created a strong mystical ambience.

## **CONCLUSION**

Taj Mahal create a charming nuance to who visited its magnificent architecture. The combination of the components are making a sense of harmony and peacefulness that it can be visualized the strong building, attractive color patterns and systematic concept of structure. Moreover, these are the magnificent wonderful concept also described the performer who dedicate all the efforts to manifest it as a prove of the love and affection. However, the air pollution and waste from industrial firms can be the cause of serious damage for the grandeur of its architectural mausoleum by degrees. The Mughals emperor copied this conceptual framework from Persian design that inherited memorable art and architecture.

Shahjahan devoted all of his abilities to erect memorable monuments as a form of love for his wife Arjumand Banu Begam. As a connoisseur of art, he also has a close kinship with architects and craftsmen as well as calligraphers who subsequently work together in arranging the visual form of the splendor of the Taj Mahal tombs. The wonder of Taj Mahal is an incomparable symbol of love dedicated by the great emperor Jahangir to his inseparable wife and granted as one of the Seven Wonders of the World recorded by UNESCO since 1983.

## REFERENCES

- Akhtar, D. S. (2022). Mughal Sarāis in the vicinity of Tajganj at Agra. . *International Journal of History*, 23-29.
- Asadi, S. (2023). Retracted Article: Taj Mahal is the Crystallization of Iranian Architecture and a Symbol of God's Throne on Earth. *ARCHive-SR*, 34-47.
- Balasubramaniam, R. (2010). On the modular design of Mughal riverfront funerary gardens. *Nexus Network Journal*, 12, 271-285.
- Branfoot, C. (2008). The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra. *London: Thames and Hudson, 2006.£ 39.95. ISBN 0 500 342091. Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(1), 133-134.
- Burton-Page, J. &. (2007). *Indian Islamic architecture: Forms and typologies, sites and monuments*. . Brill.
- Danny Aijan, S. A. (2010). History, Morphology, and Perfect Proportion of Mughal Tombs . *International Journal of Architectural Research*.
- Hudson, T. &. (2006). *The complete Taj Mahal : and the rivefront gardens of Agra* . London: British Library cataloguing .
- Islam, A. (2013). The Taj : an Architectural Marvel or an Epitome of Love .
- Khan, M. A., Moondra, S., Ameen, M. A., & Arch, M. (2024). ROLE OF GEOMETRICAL ART IN THE MORPHOLOGICAL DEVELOPMENT OF MUGHAL TOMBS.
- Krusche, K. U. Aijian, D., Anders, S., Dokonal, I., & Kapadia, J. (2010). HISTORY, MORPHOLOGY AND PERFECT PROPORTIONS OF MUGHAL TOMBS: THE SECRET TO CREATION OF TAJ MAHAL. *ArchNet-IJAR*, 4(1).
- Moinifar, H., & Mousavi, N. S. (2013). Taj Mahal as a Mirror of Multiculturalism and Architectural Diversity in India. *Journal of Subcontinent Researches*, 123-134.
- Petek, N. (2018). Aesthetic of the classical period of Islamic Mughal Empire in India Througha potrait of abu fath Jalaluddin Muhammad Akbar.
- Thomas, R. (2021). Illuminating an Empire: Solar Symbolisms in Mughal Art and Architecture

## IMPLEMENTASI P5 BANGUNLAH JIWA RAGANYA MENGUNAKAN PROJECT BASED LEARNING DALAM PENDIDIKAN ISLAM

Nanik Setyawati,<sup>1,2</sup> Mulyanah,<sup>1</sup> Astrilina Pamuningtyas,<sup>1</sup> Suryo Prakoso Arda Nugroho,<sup>1</sup> Firdaus<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universitas Muhammadiyah Purwokerto

Email: [nsetyawatianik@gmail.com](mailto:nsetyawatianik@gmail.com)

### **Abstract**

*This research aims to analyze the implementation of the Merdeka Curriculum in the context of the Project for Strengthening the Profile of Pancasila Students (P5) with the theme "Build the Body and Soul" in Islamic education. The main focus of this research is to explore how the application of these themes in the curriculum can influence character formation and student competency development. This research also examines the effectiveness of implementing the Project-Based Learning (PBL) model in implementing the P5 project. The use of the PBL model allows students to develop creativity and independence, because they are given the freedom to process ideas and carry out various project activities independently. The method used in this research is qualitative with a descriptive approach. Data collection was carried out through observation, interviews, discussions and direct research in the field (field research). Data were analyzed using a qualitative descriptive approach, which is expected to provide useful insights for curriculum development that is more relevant to future educational needs and contribute to the understanding of strengthening the profile of Pancasila students through a project-based learning approach. The implementation results show that students can not only understand the importance of maintaining mental and physical health, but also develop 21st century skills, such as critical thinking, creativity, communication and collaboration. These findings indicate that the integration of PBL in the Merdeka Curriculum can be an effective strategy in building student competence in accordance with the values of the Pancasila Student Profile in the context of Islamic education.*

*Keywords: Build the Body and Soul; Islamic Education; Project Based Learning (PjBL); P5;*

### **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penerapan Kurikulum Merdeka dalam konteks Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dengan tema "Bangunlah Jiwa Raganya" dalam pendidikan Islam. Fokus utama penelitian ini adalah untuk mengeksplorasi bagaimana penerapan tema tersebut dalam kurikulum dapat mempengaruhi pembentukan karakter dan perkembangan kompetensi siswa. Penelitian ini juga meneliti efektivitas penerapan model Project-Based Learning (PBL) dalam pelaksanaan proyek P5. Penggunaan model PBL memungkinkan siswa mengembangkan kreativitas dan kemandirian, karena mereka diberi kebebasan untuk mengolah ide dan melaksanakan berbagai kegiatan proyek secara mandiri. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara, diskusi, dan penelitian langsung di lapangan (field research). Data dianalisis menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif, yang diharapkan dapat memberikan wawasan berguna untuk pengembangan kurikulum yang lebih relevan dengan kebutuhan pendidikan di masa depan serta memberikan kontribusi dalam pemahaman penguatan profil pelajar Pancasila melalui pendekatan pembelajaran berbasis proyek. Hasil implementasi menunjukkan bahwa siswa tidak hanya dapat memahami pentingnya menjaga kesehatan jiwa dan raga, tetapi juga mengembangkan keterampilan abad ke-21, seperti berpikir kritis, kreativitas, komunikasi, dan kolaborasi. Temuan ini menunjukkan bahwa integrasi PBL dalam Kurikulum Merdeka dapat menjadi strategi yang efektif dalam membangun kompetensi siswa sesuai dengan nilai-nilai Profil Pelajar Pancasila dalam konteks pendidikan Islam.

Kata Kunci: Bangunlah Jiwa Raganya; Pendidikan Islam; Project Based learning (PjBL); P5;

### **Pendahuluan**

Pendidikan adalah suatu proses yang terencana dan sistematis, bertujuan untuk mentransfer ilmu pengetahuan, keterampilan, dan nilai-nilai kepada siswa. Peran pendidikan sangat krusial dalam membentuk karakter masyarakat serta membantu individu untuk lebih memahami lingkungan di sekitarnya. Dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 dinyatakan bahwa pendidikan adalah upaya yang dilakukan secara sadar untuk menciptakan

suasana belajar yang kondusif, serta menyelenggarakan proses pembelajaran yang memungkinkan setiap peserta didik mengembangkan potensi diri mereka (Indonesia, 2003). Tujuan utama dari pendidikan adalah membekali individu dengan kekuatan spiritual keagamaan, kemampuan untuk mengendalikan diri, kepribadian yang baik, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan untuk diri mereka sendiri, masyarakat, bangsa, dan negara. Selain itu, pendidikan berfungsi sebagai proses untuk mencapai keseimbangan dan kesempurnaan dalam perkembangan individu dan masyarakat. Fokus pendidikan tidak hanya terletak pada transfer pengetahuan dan keterampilan, tetapi lebih pada pembentukan kesadaran dan kepribadian individu atau masyarakat. Dengan pendekatan pendidikan yang demikian, suatu bangsa atau negara dapat mewariskan nilai-nilai keagamaan, kebudayaan, pemikiran, dan keahlian kepada generasi mendatang, sehingga mereka siap menghadapi masa depan yang lebih baik untuk bangsa dan negara (Malik et al., 2022). Sedangkan pendidikan Islam adalah suatu proses yang terencana dan sistematis dalam mentransfer ilmu pengetahuan, keterampilan, serta nilai-nilai Islami kepada para peserta didik. Tujuan utamanya adalah untuk membentuk individu yang beriman, bertakwa, dan berakhlak mulia. Selain itu, pendidikan Islam juga memiliki peran yang sangat penting dalam membangun karakter individu dan masyarakat, yang berlandaskan ajaran Al-Qur'an dan Hadis. Menurut Al-Abrasyi (2019) dalam (Falasifatuha et al., 2024), pendidikan Islam bertujuan untuk membentuk manusia yang sempurna dengan menyeimbangkan antara aspek intelektual, spiritual, dan moral. Pendidikan Islam memiliki beberapa unsur utama, yaitu: (1) Tauhid, sebagai landasan utama dalam pendidikan Islam yang menekankan keimanan kepada Allah SWT (Ghazali, 2024) (2) Ibadah, yang mencakup praktik keagamaan untuk mendidik jiwa dan membentuk kedisiplinan spiritual peserta didik (Ashshidieqy, 2018); (3) Akhlak, yang bertujuan membentuk kepribadian luhur dan menjauhkan peserta didik dari perilaku tercela (Miskawaih & Pendahuluan, 2022); dan (4) Ilmu Pengetahuan, yang merupakan aspek penting dalam Islam untuk membentuk manusia yang berpengetahuan luas dan memiliki keahlian dalam berbagai bidang kehidupan (Alfazri et al., 2024).

Sistem pendidikan di Indonesia mengalami berbagai perubahan kurikulum untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Dalam perspektif pendidikan Islam, kurikulum yang ideal hendaknya mencerminkan nilai-nilai Islam serta mampu membentuk peserta didik yang beriman dan bertakwa kepada Allah SWT (Adistiana & Hamami, Tasman, 2024). Kurikulum Merdeka juga memberikan penekanan pada penguatan karakter siswa melalui proyek penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5), yang sejalan dengan konsep pendidikan Islam dalam pembentukan karakter yang mulia serta keterampilan hidup. Salah satu ciri utama dari kurikulum ini adalah dorongan bagi peserta didik untuk mengembangkan soft skill dan atribut sesuai Profil Proyek Pelajar Pancasila (Melati et al., 2024). Pelajar Pancasila adalah peserta didik yang mewujudkan kepribadian berdasarkan falsafah Pancasila. Dalam konteks penerapan kurikulum merdeka, siswa secara alami diharuskan untuk menciptakan atau menyelesaikan proyek yang memungkinkan mereka dapat mengembangkan potensi dan keterampilan. Dengan demikian, diharapkan mereka memiliki kompetensi beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, serta berakhlak mulia. Selain itu, mereka diharapkan juga memiliki pemahaman terhadap keberagaman global, semangat gotong royong, kemandirian, serta sikap kritis dan kreatif. Profil Pelajar Pancasila mencerminkan pelajar Indonesia sebagai individu yang terus belajar sepanjang hayat dengan kompetensi global serta berperilaku sesuai dengan nilai-nilai Pancasila (Aulia et al., 2023). Profil pelajar Pancasila memiliki enam kompetensi yang dirumuskan sebagai dimensi kunci profil pelajar Pancasila terdiri dari enam dimensi, yaitu: 1) beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan berakhlak mulia, 2) mandiri, 3) bergotong-royong, 4)

berkebinekaan global, 5) bernalar kritis, dan 6) kreatif (Kemendikbudristek, 2022). Salah satu model pembelajaran yang sejalan dengan pendekatan pendidikan Islam dalam penerapan Kurikulum Merdeka adalah Pembelajaran Berbasis Proyek (Project-Based Learning). Metode ini mendorong peserta didik untuk belajar secara aktif melalui pengalaman nyata yang relevan dengan kehidupan sehari-hari. Hal ini sejalan dengan prinsip pendidikan Islam yang menekankan pentingnya pengalaman langsung dalam proses pembelajaran. (Ibn Khaldun, 2019). Selain itu, model Problem-Based Learning (PBL) sangat relevan dalam konteks pendidikan Islam. Pendekatan ini melatih siswa untuk berpikir kritis, mencari solusi terhadap berbagai permasalahan, serta meningkatkan kreativitas dan kerja sama di antara mereka. (Firdaus & Makhful, 2023). Dengan penerapan model pembelajaran ini, peserta didik tidak hanya memperoleh ilmu pengetahuan, tetapi juga mengembangkan karakter Islami yang kuat, seperti kejujuran, kedisiplinan, dan tanggung jawab. Dengan demikian, pendidikan Islam bukan hanya berfungsi sebagai wahana untuk mentransfer ilmu, tetapi juga sebagai sarana pembentukan karakter Islami yang seimbang antara akal, hati, dan perilaku. Harapan terhadap penerapan nilai-nilai pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasional, termasuk dalam Kurikulum Merdeka, adalah untuk mencetak generasi yang memiliki kompetensi global sekaligus tetap menjunjung tinggi ajaran Islam dan nilai-nilai luhur bangsa.

Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dengan tema "Bangunlah Jiwa Raganya" di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara ditujukan untuk menerapkan profil Pancasila secara sistematis. Proyek ini mempertimbangkan tujuan dan manfaat yang diharapkan agar dapat tercapai oleh peserta didik, khususnya bagi siswa kelas XI. Dalam Kurikulum Merdeka, tema "Bangunlah Jiwa Raganya" sangat relevan untuk memperkuat profil pelajar Pancasila. Proyek ini memberikan kesempatan yang luas dan bermakna bagi peserta didik maupun pendidik untuk mengamati realitas kehidupan masyarakat secara langsung, yang menjadi fokus kajian pendidikan di sekolah.

Kegiatan akhir proyek diharapkan peserta didik dapat menggugah semangat dan juga mewujudkan generasi muda yang berakhlak mulia, mampu menciptakan sikap taat aturan dan juga sopan santun, menciptakan jiwa dan raga yang sehat dan kuat, selain itu juga menciptakan lingkungan yang aman dan nyaman bagi siswa. Berdasarkan informasi yang diperoleh tersebut maka peneliti tertarik untuk melakukan penelitian dengan judul "Implementasi Kurikulum Merdeka Ditinjau Dari Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) Tema Bangunlah Jiwa Raganya Dengan Menggunakan Model Project Based Learning. Penelitian ini dianggap penting oleh peneliti karena pelaksanaan kurikulum merdeka terkait pelaksanaan P5 dengan menggunakan model pembelajaran project based learning di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara merupakan hal yang masih baru.

## **Metode**

Studi ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif, untuk memahami penerapan kegiatan Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) pada kurikulum merdeka di Sekolah Menengah Atas (SMA). Menurut Creswell dalam (Charismana et al., 2022) penelitian kualitatif adalah suatu pendekatan yang fokus pada pemahaman fenomena sosial dan masalah-masalah yang berkaitan dengan manusia. Metode kualitatif dipilih dalam studi ini untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam, objektif, dan rinci mengenai penguatan profil pelajar Pancasila melalui model Project-Based Learning (PBL) bagi siswa di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara.

Subjek penelitian yaitu siswa kelas XI di Sekolah Menengah Atas, yaitu SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara yang sedang melakukan program P5 dengan tema

“Bangunlah Jiwa Raganya” Metode pengumpulan data yang digunakan peneliti yaitu melalui observasi, wawancara dengan waka kurikulum, dokumentasi, penelitian langsung dilapangan (field research) dan informasi yang dikumpulkan oleh peneliti terdiri dari diskusi, pengamatan, dokumentasi kegiatan P5. Pengumpulan informasi dilaksanakan di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara waktunya selama 2 minggu. Kehadiran peneliti 4 mahasiswa aktif semester lima Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Purwokerto. Selain itu, informan yaitu wakil kepala kurikulum, dan salah satu guru di SMA tersebut yang ikut membantu saat dilaksananya program kegiatan P5 adalah sebagai penggali data hasil penelitian pada program P5 yang telah diterapkan. Penyajian data melibatkan penggabungan data yang dikumpulkan sedemikian rupa sehingga membuat data lebih mudah dipahami oleh peneliti. Untuk menarik kesimpulan, peneliti mengumpulkan data yang dianalisis guna memeriksa keakuratannya atau memverifikasi informasi dari data yang dikumpulkan sebelumnya. Pengecekan hasil penelitian ini dengan menguji hasil dengan proses yang dilakukan.

### Hasil dan Pembahasan

Seiring dengan perkembangan waktu Pendidikan mengalami perubahan kurikulum dengan adanya perubahan yang membuahkan hasil yang berbeda dalam penerapan kurikulum 2013 dan kurikulum merdeka, dilihat dari rumitnya beban belajar siswa, dimana siswa merasa lebih nyaman belajar pada kurikulum merdeka ini seperti dengan adanya program Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5). Materi yang ada dalam kurikulum merdeka lebih difokuskan pada siswa, sedangkan guru memiliki peran sebagai pembimbing dan mendampingi pembelajaran untuk mencapai suatu tujuan pembelajaran. Berdasarkan hasil wawancara yang telah dilakukan dengan narasumber yakni waka kurikulum di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara, salah satu tema yang telah diterapkan dalam kurikulum merdeka di sekolah tersebut yaitu “Bangunlah Jiwa Raganya” Proyek ini merupakan salah satu inovasi dari kurikulum yang bertujuan untuk meningkatkan karakter siswa. Tema ini dilaksanakan dengan tujuan untuk menghadapi tantangan dalam mewujudkan mimpi dan juga cita-cita, sehingga dapat menggugah semangat dan juga mewujudkan generasi muda yang berakhlak mulia serta sehat mental dan raga.

Tabel 1. “Implementasi dan Output Program P5 Tema “Bangunlah Jiwa Raganya”  
Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5)

<u>Implementasi</u>	<u>Output</u>
Bangunlah jiwa Raganya	Beriman, Bertakwa Kepada Tuhan YME dan Berakhlak Mulia.
	Bergotong Royong
	Mandiri

Saat peneliti melakukan observasi terhadap implementasi P5 tepatnya pada hari Senin, 2 September 2024 di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara, pada kelas XI sedang melakukan proyek penguatan profil pelajar Pancasila yang bertemakan “Bangunlah Jiwa Raganya”. kelas tersebut didampingi oleh salah satu guru yang Berinisial “Y”. Berikut penjelasan dari tema yang telah diterapkan:

### Penerapan Tema Bangunlah Jiwa Raganya

Kegiatan P5 yang dilakukan di Kelas XI dengan peserta didik melakukan kegiatan latihan senam kreasi dan penyusunan skenario film sehat mental, fisik, dan budi pekerti

dengan tema “Bangunlah jiwa raganya”. Di bawah bimbingan guru pamong, peserta didik bebas mengekspresikan kreativitas mereka. Kegiatan ini bertujuan untuk meningkatkan profil pelajar Pancasila, khususnya dalam hal mewujudkan generasi muda yang berakhlak mulia serta sehat mental dan raga. Selain itu project yang dihasilkan menunjukkan bagaimana Peserta didik dapat memahami pentingnya sikap taat aturan dan juga sopan santun pada siswa melalui film yg dibuat. Sesuai dengan semangat dan juga mewujudkan generasi muda yang berakhlak mulia serta sehat mental dan raga. Narasumber mengemukakan bahwa, tema tersebut dipilih dengan tujuan untuk menumbuhkan rasa *Kemandirian*. Mendorong individu untuk bertanggung jawab atas pertumbuhan diri sendiri, baik secara mental maupun fisik. *Tanggung jawab*: Menyadarkan individu akan pentingnya menjaga kesehatan dan kesejahteraan diri serta lingkungan. *Peduli*: Memupuk kepedulian terhadap sesama dan lingkungan sekitar. *Kreativitas*: Membuka potensi diri untuk terus belajar dan mengembangkan diri. Melalui proyek ini, siswa diajak untuk melakukan aktivitas yang berbeda-beda mulai dari tahapan observasi, definisi, menggagas, memilih, hingga melakukan refleksi. Nilai-nilai yang terkandung dalam Tema Bangunlah Jiwa raganya adalah: Mandiri, Beriman, dan Gotong royong. Melalui kolaborasi dan diskusi kelompok terstruktur, siswa menjadi lebih kreatif dalam mengeksplorasi potensi diri. Siswa menjadi lebih mandiri dalam memecahkan masalah, serta lebih termotivasi untuk mencapai tujuan.



**Gambar 1.** Siswa Menyusun Proyek



**Gambar 2.** Siswa Gelar aksi “Tema Bangunlah Jiwa Raganya”



**Gambar 3.** Siswa menyusun naskah



**Gambar 4.** Siswa gelar aksi “Tema Bangunlah Jiwa Raganya”

Dengan karakter yang sejalan dengan nilai-nilai Pancasila, pendidikan di Indonesia memiliki peran krusial dalam membentuk siswa menjadi individu yang siap, unggul, dan produktif dalam kehidupan bermasyarakat. Pengembangan karakter ini harus dimulai sejak dini agar pelajar Indonesia dapat mengoptimalkan potensi yang mereka miliki. Selain hal-hal yang telah dibahas sebelumnya, narasumber juga menyampaikan beberapa poin tambahan sebagai berikut.

### **Tantangan dalam menerapkan program P5 dan cara mengatasinya**

Berdasarkan hasil wawancara dengan salah seorang guru pendamping kegiatan yang berinisial “Y” mengungkapkan ada beberapa tantangan yang dihadapi saat melaksanakan kegiatan Proyek Penguatan Profil Pancasilial (P5). Yaitu *adanya beberapa siswa yang kurang aktif, kurangnya pemahaman guru terhadap proyek P5, alokasi sumber daya yang tidak memadai seperti efisiensi waktu, materi, dan infrastruktur sekolah*. Adapun menurut salah satu siswa yang mengikuti proyek P5 *menyampaikan adanya tantangan berupa kurangnya pemahaman siswa terhadap proyek P5 itu sendiri, disebabkan oleh penerapan proyek yang baru bagi sekolah dan siswa tersebut*.

Dari beberapa tantangan yang telah disampaikan oleh seorang guru, ada beberapa Solusi untuk mengatasinya. Diantara solusinya yaitu dengan adanya semangat kerjasama untuk saling berkolaborasi dari para pendidik yang disertai dukungan dari seluruh pihak sekolah, adanya pelatihan untuk memberikan pemahaman tentang P5, dan adanya kerjasama dengan pihak-pihak tertentu, sehingga berjalan secara efisien dan terarah. Selain itu, para guru memainkan peran yang sangat penting untuk berkontribusi, Guru bertindak sebagai perantara untuk memberi siswa lembaga untuk menyelesaikan proyek agar siswa menyelesaikan proyek berdasarkan minat mereka ketika dihadapkan dengan kesulitan atau hambatan. Informasi pengetahuan terkait proyek.

*“Berdasarkan hasil wawancara Dampak dari penerapan P5 ini memberikan keleluasaan kepada siswa/ siswi untuk belajar dalam suatu lingkungan yang lebih formal, dengan struktur pembelajaran yang disesuaikan agar lebih fleksibel.apalagi dengan Pendekatan PJBL siswa lebih mandiri,bertanggung jawab dan mampu berkejasama antar satu sama lain dengan baik.selain itu,untuk waktu pembelajaran, sekolah mampu mengakomodasi berbagai kebutuhan siswa, sehingga tercipta suasana pembelajaran yang lebih menyenangkan sesuai dengan karakteristik individu peserta didik serta dapat membangun rasa percaya diri peserta didik terhadap suatu proyek yang dihasilkan, meningkatkan kepercayaan diri peserta didik, dan menunjukkan minat peserta didik pada bidang tertentu.”*

### **Implementasi Kurikulum Merdeka P5 Tema Bangunlah Jiwa Raganya: Persepektif Pendidikan Islam**

Kurikulum merdeka adalah suatu kebijakan pendidikan yang bertujuan memberikan sekolah kebebasan dalam menentukan strategi pembelajaran yang lebih fleksibel dan berdasarkan kebutuhan siswa. Salah satu program dalam kurikulum Merdeka adalah proyek yang memperkuat profil siswa (P5) Pancasila. Salah satu topiknya adalah "Bangunlah Jiwa Raganya" yang menekankan keseimbangan antara aspek jiwa dan raga.Dalam Islam, keseimbangan antara jiwa dan raga sangat penting sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an dan hadis. Pendidikan Islam tidak hanya bertujuan untuk menghasilkan individu yang cerdas, tetapi juga bertujuan untuk menghasilkan jiwa yang kuat dan tubuh yang sehat untuk memenuhi tugas kita sebagai khalifah di bumi.

#### **a. Aspek Jiwa (Ruhiah)**

Dalam Islam, pembangunan jiwa mencakup aspek spiritual, akhlak, dan mental. Jiwa yang kuat akan menghasilkan individu yang memiliki ketakwaan kepada Allah, akhlak yang baik, serta mental yang sehat dan tangguh. Aspek ruhiyah (jiwa) dalam pendidikan Islam merujuk pada pembinaan dan pengembangan spiritual serta kesadaran akan hubungan manusia dengan Allah SWT.

Adapun ayat Al-Qur'an yang mendukung pembangunan jiwa dalam Islam:

- **Surah Al-Baqarah (2:2):** *"Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa."*

Ayat ini menunjukkan bahwa ketakwaan dan petunjuk dari Allah menjadi dasar dalam membangun jiwa yang kuat.

Sedangkan Hadis Rasulullah ﷺ:

- *"Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah, tetapi pada keduanya ada kebaikan."* (HR. Muslim)

Aspek ruhiyah dalam Profil Pelajar Pancasila memegang peranan penting dalam penerapan pendidikan Islam, karena berfungsi untuk membentuk karakter spiritual yang kuat, memperdalam keimanan, dan menciptakan generasi yang berakhlak mulia. Pelaksanaan aspek ini melalui berbagai metode pendidikan Islam mendukung pelajar untuk

menjadi individu yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga memiliki jiwa yang luhur. hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menjelaskan bahwa pendidikan memiliki dimensi spiritual yang sangat penting. Ia menekankan bahwa ilmu tidak hanya diperoleh melalui usaha manusiawi tetapi juga bergantung pada faktor-faktor ruhiyah, seperti ketakwaan dan kedekatan dengan Allah SWT. Pendidikan yang baik harus menciptakan manusia yang memiliki moral tinggi dan spiritualitas yang kokoh (Mannan, 2023).

### **b. Aspek Raga (Jasadiyah)**

Aspek jasadiyah dalam pendidikan Islam berkaitan dengan segala hal yang menyangkut fisik manusia, seperti kesehatan, kebugaran, dan keterampilan motorik yang diperlukan dalam kehidupan sehari-hari. Tujuan dari pendidikan jasadiyah adalah untuk memastikan seseorang memiliki tubuh yang sehat dan bugar, sehingga dapat mendukung pelaksanaan ibadah serta tugas-tugas lainnya.

.Islam Rasulullah mencontohkan gaya hidup sehat, termasuk pola makan yang baik, olahraga, dan menjaga kebersihan.

Adapun ayat Al-Qur'an yang mendukung:

- **Surah Al-Baqarah (2:195):** *"...dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan..."*

Ayat ini menekankan pentingnya menjaga kesehatan tubuh dan menghindari tindakan yang dapat merusak diri sendiri. Menurut Al-Attas, pendidikan Islam harus mencakup aspek jasmani agar seorang Muslim dapat melaksanakan tugasnya sebagai hamba Allah dan khalifah di bumi dengan sebaik-baiknya. Ia berpendapat bahwa tubuh yang sehat adalah syarat untuk meraih kebahagiaan dan kesempurnaan dalam kehidupan baik di dunia maupun di akhirat (Yunus et al., 2023).

Dalam implementasi tema ini dilakukan di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara dengan menerapkan beberapa pembiasaan sebagai berikut:

#### **a. Pembiasaan Ibadah dan Akhlak**

- Melaksanakan shalat berjamaah di sekolah
- Membiasakan membaca Al-Qur'an
- Mengajarkan adab dan akhlak

#### **b. Penguatan Mental dan Kesehatan Jiwa**

- Siswa diberikan Proyek sekreatif mungkin untuk membuat Film Edukasi Berkaitan dengan menjaga mental dan jiwa satu sama lain melalui film anti bullying dan rasisme
- Siswa Diberikan Proyek untuk membuat drama yang Membangun sikap sabar dan ikhlas melalui kisah-kisah dalam Al-Qur'an

#### **c. Pembiasaan Hidup Sehat dan Olahraga**

- Mengajarkan pola makan sehat sesuai sunnah (makan dengan 1/3 makanan, 1/3 air, dan 1/3 udara)
- Menyelenggarakan olahraga melalui senam kreasi
- Mengajarkan pentingnya kebersihan diri dan lingkungan

### **Implementasi Kurikulum Merdeka: P5 Tema Bangunlah Jiwa Raganya**

Kurikulum Merdeka merupakan kurikulum dengan struktur pembelajaran yang terbagi menjadi dua kegiatan utama. Pertama, pembelajaran terstruktur yang berfokus pada pencapaian target pembelajaran yang harus diraih oleh peserta didik di setiap mata pelajaran. Kedua, proyek yang bertujuan memperkuat profil pelajar Pancasila, dengan mengacu pada standar kompetensi lulusan yang wajib dimiliki oleh setiap siswa. Melalui

penerapan Kurikulum Merdeka, yang mencakup berbagai perubahan di dalamnya, diharapkan dapat membantu mengatasi berbagai tantangan, termasuk meningkatkan kemampuan literasi dan numerasi peserta didik.(Hamdi et al., 2024). Kurikulum Merdeka memiliki tiga konsep utama. Pertama, kurikulum ini fokus pada materi inti, yaitu literasi dan numerasi, agar siswa dapat memahami pelajaran dengan lebih mendalam dan mudah. Selain itu, siswa diberi lebih banyak waktu untuk mengeksplorasi minat dan bakat mereka. Kedua, Kurikulum Merdeka memberikan kebebasan kepada guru untuk menyusun dan melaksanakan pembelajaran yang sesuai dengan karakteristik siswa. Ketiga, kurikulum ini mengusung pendekatan berbasis proyek yang bertujuan untuk mengembangkan keterampilan sosial dan karakter yang sejalan dengan Profil Pelajar Pancasila(Ali & Mulasi, 2023).

Dalam pelaksanaan Kurikulum Merdeka, peserta didik diharapkan mampu membuat atau melaksanakan sebuah proyek. Kegiatan proyek ini memberikan dampak positif, terutama dalam melatih keterampilan dan mendorong pengembangan inovasi di berbagai bidang. Proyek yang dimaksud dalam Kurikulum Merdeka adalah kegiatan "Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5)". Saat ini, penguatan proyek Profil Pelajar Pancasila mulai diterapkan di berbagai lembaga pendidikan melalui program Sekolah Penggerak, yang mencakup tingkat SD, SMP, dan SMA(Rachmawati et al., 2022).Salah satunya di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegaran yang menerapkan Tema "Bangunlah Jiwa Raganya" dalam kegiatan pendidikan dan pengembangan siswa sejalan dengan upaya pemerintah untuk membentuk Profil Pelajar Pancasila, yang menekankan pentingnya pengembangan karakter dan kompetensi siswa secara menyeluruh.

SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara menetapkan tema “Bangunlah Jiwa dan Raganya” untuk satu semester sebagai bagian dari implementasi Projek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5). Program ini dibagi ke dalam tiga fase, yaitu Fase A, Fase B, dan Fase C, di mana masing-masing fase memiliki fokus spesifik pada dimensi, elemen, dan sub-elemen yang berbeda. Pendekatan ini bertujuan untuk memastikan setiap siswa dapat mengembangkan keterampilan serta karakter sesuai dengan nilai-nilai Profil Pelajar Pancasila secara menyeluruh (Melati et al., 2024).

Implementasi kurikulum Merdeka ini dilaksanakan di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara yang melibatkan peran kepala sekolah, Waka Kurikulum, Guru, siswa maupun para tenaga kependidikan lainnya.Kegiatan P5 yang dilakukan focus pada penerapan pembelajaran Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) tema Bangunlah Jiwa Raganya. Berdasarkan hasil wawancara, observasi penerapan pembelajaran Projek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) tema Bangunlah Jiwa Raganya yaitu dengan mendesain Projek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dalam hal ini terdapat beberapa kegiatan antara lain:

- a) Membentuk kelompok fasilitator
- b) Membagi guru pendamping
- c) Membagi Kelompok siswa
- d) Pembagian tugas dan tanggung jawab dalam manajemen proyek
- e) Menetapkan dimensi dan tema proyek
- f) Menyusun jadwal waktu proyek
- g) Menyusun modul untuk proyek P5 dengan tema Bangunlah Jiwa Raganya
- h) Menentukan sasaran pembelajaran
- i) Mengembangkan topik, desain aktivitas, dan penilaian proyek

Adapun Pelaksanaan P5 di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara dalam Fase E ini dirancang untuk dilaksanakan selama 72 jam pelajaran yang dibagi ke dalam beberapa tahap:

1. Tahap Pengenalan.  
Mengenali dan membangun kesadaran peserta didik terhadap masalah sehat mental, fisik, dan budi pekerti. Kegiatan terdiri dari Perkenalan: Sosialisasi P5 dengan tema Bangunlah Jiwa Raganya, Eksplorasi Isu, Refleksi Awal, Diskusi Kritis: Pentingnya sehat mental dan fisik serta sopan santun bagi remaja atau generasi muda.
2. Tahapan Kontekstualisasi.  
Mengontekstualisasi masalah seluk beluk sehat mental, fisik, dan budi pekerti. Kegiatan terdiri dari Pengumpulan, Pengorganisasian, dan Penyajian Data, Diskusi dan Presentasi tentang Pentingnya sehat mental dan fisik serta sopan santun bagi remaja atau generasi muda.
3. Tahap Aksi.  
Bersama-sama mewujudkan pelajaran yang mereka dapat melalui aksi nyata. Kegiatan terdiri dari Aksi Nyata ( Menampilak Senam kreasi, pementasan Drama atau penayangan film pendek bertema sehat mental, fisik, dan budi pekerti ).
4. Tahap Refleksi dan Tindak Lanjut.  
Tahap Refleksi melalui proses dengan berbagai karya, evaluasi dan refleksi serta Menyusun Langkah strategis. Setelah semua tahap dilaksanakan, siswa akan menerima laporan mengenai kegiatan P5 ini dalam bentuk rapor khusus P5 yang diberikan di akhir tahun ajaran. Penilaian proyek dilakukan dengan menggunakan rubrik penilaian implementasi proyek, penilaian laporan dan portofolio, serta penilaian presentasi laporan dan hasil. Melalui proyek ini, siswa diharapkan dapat mengembangkan tiga dimensi Profil Pelajar Pancasila secara spesifik: Beriman dan Bertakwa kepada Tuhan YME, Bergotong royong, serta Mandiri. Dengan demikian, proyek ini tidak hanya meningkatkan kemampuan akademik siswa, tetapi juga membentuk karakter dan keterampilan yang diperlukan untuk menjadikan mereka individu yang unggul dan memiliki daya saing tinggi di masa depan (Kemendikbudristek, 2022).

Selain kegiatan dan tahapan pada Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) tersebut dibawah ini akan membahas implementasi kurikulum merdeka membahas tentang proses penerapan P5 di SMA.

Pertama, hasil penelitian ini membahas bagaimana proses penerapan P5 di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara, karena setiap sekolah tentu memiliki cara penerapan yang berbeda, termasuk di sekolah yang diteliti ini. Program P5 di SMA ini dilaksanakan melalui berbagai kegiatan proyek yang mengacu pada aspek keimanan, gotong royong, dan kemandirian. Dalam proyek ini, siswa aktif dan kreatif dalam merancang aksi proyek, seperti membuat senam kreasi dan film yang mengandung unsur Islam, anti-rasisme, serta pentingnya kesehatan mental dan fisik bagi generasi muda. Selain itu, penerapannya berjalan dengan baik sesuai dengan proses yang diharapkan. Berdasarkan wawancara dengan narasumber, penerapan P5 di sekolah ini dilakukan melalui rapat yang dipimpin oleh koordinator dari waka kurikulum, yang menghasilkan keputusan untuk mengarahkan pelaksanaan P5 sebanyak 72 jam pelajaran, menyesuaikan dengan kebutuhan siswa dan sumber daya yang ada. Hal ini memberikan ruang lebih bagi siswa untuk belajar secara mandiri sesuai dengan ritme masing-masing.

Kedua: Peserta didik umumnya merespon positif terhadap P5, terutama dalam hal pengembangan keterampilan sosial dan kreativitas. Namun, beberapa peserta didik juga mengalami kesulitan dalam mengelola waktu dan beban tugas”. SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara telah menerapkan tema yaitu “Bangunlah Jiwa Raganya” Pada kelas XI, dalam tema ini, guru memberikan program kepada siswa untuk menghasilkan karya seperti senam kreasi dan film pendek yang berkaitan dengan tema tersebut. Penelitian ini berfokus pada tema "Bangunlah Jiwa dan Raga", yang merupakan salah satu tema dalam proyek

penguatan Profil Pelajar Pancasila. Menurut penelitian (Yaldi, 2023). ), tema "Bangunlah Jiwa dan Raga" bertujuan untuk membantu peserta didik membangun kesadaran dan keterampilan dalam merawat kesehatan fisik dan mental, baik untuk diri mereka sendiri maupun orang di sekitarnya. Peserta didik melakukan penelitian dan mendiskusikan berbagai masalah terkait kesejahteraan diri, perundungan, serta berupaya mencari solusi. Mereka juga membahas isu-isu yang berkaitan dengan kesehatan fisik dan mental, termasuk masalah narkoba, pornografi, dan kesehatan reproduksi.

Ketiga, Pelaksanaan P5 tema Bangunlah jiwa raganya dengan menggunakan model Project based learning (PjBL) Hasil wawancara dengan Waka kurikulum SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara menyebutkan Projek penguatan profil pelajar Pancasila dilaksanakan dengan menggunakan model pembelajaran project-based learning (PjBL) Pelaksanaan Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dilaksanakan dengan pendekatan yang fleksibel, baik dalam hal materi maupun waktu pelaksanaannya. Proyek ini mencakup tiga tema yang harus dilaksanakan selama satu tahun ajaran di kelas XI, yaitu Kebhinekaan Global, Kearifan Lokal, dan Bangunlah Jiwa dan Raganya. Menurut (Lena et al., n.d.). Penerapan model pembelajaran PjBL dapat menciptakan suasana pembelajaran yang lebih hidup dan menyenangkan, sehingga siswa menjadi lebih termotivasi dan peka terhadap lingkungan. Hal ini disebabkan oleh keterlibatan aktif mereka dalam proses belajar yang melibatkan situasi nyata, serta menghasilkan produk atau karya yang tidak sekadar berupa penghafalan teori tetapi juga dalam penerimaan informasi.

Keempat, Tantangan dan solusi dalam penerapan program P5, berdasarkan wawancara dengan narasumber, meliputi beberapa masalah seperti kurangnya partisipasi dari sebagian siswa, rendahnya pemahaman guru tentang proyek P5, serta keterbatasan sumber daya seperti waktu, dana, dan infrastruktur sekolah. Salah seorang siswa yang terlibat dalam proyek P5 juga menyebutkan tantangan terkait kurangnya pemahaman siswa mengenai proyek tersebut, yang disebabkan oleh penerapan proyek baru di sekolah tersebut. Selain itu, faktor-faktor lain yang menghambat pelaksanaan program P5 adalah anggaran yang terbatas, kurangnya sarana dan prasarana, serta penerapan tema yang bervariasi (Amelia et al., 2024). Tidak mengherankan jika banyak sekolah belum menerapkan program P5 karena keterbatasan dalam berbagai hal yang mendukung penerapan program tersebut dalam Kurikulum Merdeka. Namun, SMA ini berhasil mengatasi tantangan tersebut dengan menemukan beberapa solusi, antara lain semangat kerjasama dan kolaborasi dari para pendidik yang didukung oleh seluruh staf sekolah, adanya pelatihan untuk memberikan pemahaman tentang P5, serta kerjasama dengan pihak terkait, sehingga pelaksanaannya berjalan efisien dan terarah. Selain itu, guru memainkan peran yang sangat penting dalam menghadapi tantangan tersebut, karena mereka yang menjalankan program P5 untuk menciptakan pembelajaran yang lebih interaktif bagi siswa. Guru bertindak sebagai fasilitator dengan memberikan fasilitas kepada siswa untuk menyelesaikan proyek sesuai minatnya, membimbing, dan membantu siswa saat menghadapi kesulitan atau hambatan dalam tugas proyek. Guru juga berperan dalam memberikan berbagai informasi pengetahuan yang berkaitan dengan proyek (Haluti et al., 2023).

Kelima, Penelitian ini membahas tentang hasil atau dampak dari penerapan P5 dengan menggunakan PBL di Sekolah Menengah Atas (SMA). Berdasarkan hasil wawancara, dampak dari penerapan P5 ini memberikan kebebasan bagi siswa untuk belajar dalam lingkungan yang lebih formal, dengan struktur pembelajaran yang disesuaikan agar lebih fleksibel. Apalagi dengan Pendekatan PJBL siswa lebih mandiri, bertanggung jawab dan mampu berkejasama antar satu sama lain dengan baik. sehingga konsep ini sangat efektif dan direkomendasikan untuk dilaksanakan tema "Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) lainnya.

Keenam, Kegiatan proyek memberikan kesempatan kepada siswa untuk mengeksplorasi, mengevaluasi, menginterpretasikan, mensintesis, dan mengolah informasi untuk menghasilkan berbagai bentuk hasil pembelajaran. Proses pelaksanaan Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dengan tema "Bangunlah Jiwa Raganya" dimulai sejak 2 September 2024. Pelaksanaan proyek ini terdiri dari lima tahap, yaitu tahap pengenalan, tahap kontekstualisasi, tahap perencanaan, tahap aksi, dan tahap refleksi.

### **Implementasi Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) menggunakan Project Based Learning (PjBL)**

Project Based Learning (PjBL) adalah metode pembelajaran yang memungkinkan guru mengelola aktivitas belajar di kelas dengan melibatkan siswa dalam proyek. Dengan pendekatan ini, kreativitas dan motivasi siswa dapat berkembang. Kerja proyek dianggap sebagai bentuk pembelajaran yang berbasis aktivitas kontekstual yang terbuka (open-ended) dan merupakan bagian dari proses pembelajaran yang fokus pada pemecahan masalah secara kolaboratif dalam jangka waktu tertentu (Kreativitas, 2019). yang menyatakan bahwa model projectbased learning dapat meningkatkan kemampuan kerjasama dan hasil belajar siswa. model pembelajaran Project Based Learning dapat meningkatkan kemampuan siswa dalam pemecahan masalah yang bersifat kompleks dan membuat peserta didik lebih aktif mengembangkan dan mempraktikkan keterampilan komunikasi serta memicu timbulnya sinergi saling menguatkan pemahaman terhadap tujuan pembelajaran (Sari & Angreni, 2018).

Pelaksanaan Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dengan menggunakan model Project Based Learning (PjBL) dalam implementasi Kurikulum Merdeka di SMA Muhammadiyah 1 Banjarnegara. Langkah-langkah penerapan Pembelajaran Berbasis Proyek (PjBL) yang dilaksanakan dalam pembelajaran P5 dengan tema "Bangunlah Jiwa Raganya" sesuai dengan metode Project Based Learning (PjBL) adalah sebagai berikut:

#### 1. Menentukan Tujuan Pembelajaran

Menetapkan tujuan pembelajaran berdasarkan aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik. Pada aspek kognitif, tujuan pembelajaran dapat tercapai melalui pemahaman konsep kesehatan fisik dan mental serta pengembangan keterampilan dalam menyelesaikan masalah. Di sisi afektif, tujuan pembelajaran dapat dicapai melalui penerapan sikap peduli terhadap diri sendiri dan orang lain. Sementara itu, pada aspek psikomotorik, tujuan dapat dicapai melalui kegiatan fisik yang sehat dan kemampuan berkomunikasi secara efektif.

#### 2. Memilih Proyek Yang Relevan

Pemilihan proyek yang relevan dapat dilakukan melalui berbagai kegiatan, seperti kampanye hidup sehat di sekolah, pengembangan website untuk mendukung kesehatan mental remaja, serta pembuatan film pendek yang mengangkat tema anti-rasisme, baik dalam konteks akademik maupun non-akademik.

#### 3. Menyusun Rencana Pembelajaran

- Tahap Pengenalan: Guru dapat memberikan pengantar tentang proyek maupun tujuan pembelajaran.
- Tahap Perencanaan: Dalam tahap ini siswa dapat membentuk kelompok dan melakukan riset.
- Tahap Pelaksanaan: Siswa mulai mendiskusikan aksi dan melaksanakan proyek sesuai dengan rencana yang telah dibuat.
- Tahap Evaluasi: Dalam tahap ini siswa melakukan evaluasi diri melalui hasil proyek yang telah dibuat.

#### 4. Memfasilitasi Pembelajaran

Guru sebagai pendamping/fasilitator: Dalam memfasilitasi pembelajaran ini, guru memberikan bimbingan dan dukungan kepada para siswa serta memfasilitasi diskusi dan kolaborasi mulai dari proses sampai menghasilkan sebuah proyek.

5. Mengintegrasikan Aspek Kehidupan

Dalam mengintegrasikan aspek kehidupan dapat dilakukan memanfaatkan penggunaan teknologi dengan cara memanfaatkan berbagai aplikasi digital yang mendukung pembelajaran.

6. Mengembangkan Profil Pelajar Pancasila

- Mandiri proyek: Melatih siswa untuk bertanggungjawab atas proses pembelajaran dan hasil proyek.
- Bergotong-royong: Siswa berkolaborasi di dalam kelompok p5 untuk menghasilkan sebuah proyek yang sudah direncanakan.
- *Critical thinking*: Melalui berpikir kritis, siswa dapat menghasilkan ide-ide yang inovatif dan kreatif.

### **Kesimpulan**

Pembelajaran Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dengan pendekatan Project Based Learning (PjBL) bertujuan tidak hanya untuk membangun karakter dan keterampilan akademik peserta didik, tetapi juga untuk menanamkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Dalam proses ini, peserta didik diajak untuk memahami pentingnya menjaga kesehatan fisik dan mental. Pembelajaran P5 dengan tema "Bangunlah Jiwa Raganya" yang menggunakan metode PjBL terdiri dari beberapa tahap, yaitu sosialisasi, perencanaan, pemantauan melalui kegiatan gelar aksi, evaluasi, dan refleksi. Setiap tahap pelaksanaan pembelajaran P5 mengikuti langkah-langkah PjBL, dengan guru berperan sebagai fasilitator yang mendampingi, memberi arahan, dan memberikan saran dalam pelaksanaan proyek. Metode ini memberi kesempatan kepada peserta didik untuk belajar secara aktif, mandiri, dan kontekstual. Dengan pendekatan PjBL, pembelajaran menjadi lebih terpusat pada siswa (student-centered) dan melibatkan kegiatan kolaboratif yang mendorong pengembangan keterampilan berpikir kritis, kreativitas, serta kemampuan memecahkan masalah. Dengan pendekatan ini, pembelajaran P5 tidak hanya mencetak individu yang unggul secara intelektual, tetapi juga memiliki karakter Islami yang kuat, menjadikan mereka pribadi yang beriman, bertakwa, dan berakhlak mulia, sebagaimana diamanahkan dalam tujuan pendidikan nasional. Selain itu, pembelajaran P5 ini diharapkan mampu membantu peserta didik mengembangkan profil pelajar Pancasila serta menjadi agen perubahan sosial yang aktif dalam menyelesaikan masalah di Masyarakat Secara keseluruhan, implementasi P5 ini mendukung penguatan profil pelajar Pancasila yang berkarakter, mandiri, dan memiliki kesadaran sosial, serta berkontribusi pada terciptanya individu yang siap menjadi agen perubahan di lingkungan sekitar mereka.

## Daftar Pustaka

- Adistiana, O., & Hamami, Tasman, 2024. (2024). *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan Pengembangan Tujuan Kurikulum Pendidikan Agama Islam*. 6(1), 260–270.
- Alfazri, M. R., Probowati, I., & Sari, H. P. (2024). *Konsep Pendidikan Dalam Perspektif Filsafat Islam Menurut Pemikiran Al-Farabi dan Relevansinya di Era Moderen*. 4.
- Ali, R., & Mulasi, S. (2023). *Transformasi Kurikulum Merdeka : Pengembangan Muatan Lokal untuk Meningkatkan Identitas Budaya*. 01(December), 219–231.
- Amelia, L., Khoirunnisa, R., & Putri, S. K. (2024). Problematika Implementasi Proyek P5 di Sekolah Dasar. *Jurnal Pendidikan Tambusi*, 8(2018), 1469–1475.
- Ashshidieqy, H. (2018). Hubungan Kecerdasan Spiritual Terhadap Prestasi Belajar Siswa. *JPPP - Jurnal Penelitian Dan Pengukuran Psikologi*, 7(2), 68–75.  
<https://doi.org/10.21009/jppp.072.02>
- Aulia, D., Hadiyanto, & Rusdinal. (2023). Analisis Kebijakan Kurikulum Merdeka Melalui Implementasi Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila di Sekolah Dasar. *Jurnal Pemikiran Dan Pengembangan Sekolah Dasar (JP2SD)*, 11(1), 122–133.  
<https://doi.org/10.22219/jp2sd.v11i1.25923>
- Charismana, D. S., Retnawati, H., & Dhewantoro, H. N. S. (2022). Motivasi Belajar Dan Prestasi Belajar Pada Mata Pelajaran Ppkn Di Indonesia: Kajian Analisis Meta. *Bhineka Tunggal Ika: Kajian Teori Dan Praktik Pendidikan PKN*, 9(2), 99–113.  
<https://doi.org/10.36706/jbti.v9i2.18333>
- Falasifatuha, A. A. W., Melinia, E., Nurcahyani, R., Rambe, P., Wahyudi, H., & Hidayat, H. (2024). *Pendidikan Islam Perspektif Muhammad Atiyah Al-Abrasyi Dalam Kitab*. 06(3), 86–99.
- Firdaus & Makhful. (2023). *Strengthening character education through Al-Islam and Kemuhammadiyah based on merdeka curriculum*. 8(2), 189–202.  
<https://doi.org/10.18326/attarbiyah.v8i2.189-202>
- Ghazali, A. (2024). *IMPLEMENTASI TAUHID DALAM LANDASAN BERPIKIR UMAT*. 04(01), 1–12.
- Haluti, F., Ali, N., Jumahir, J., Saleh, S. K., & Wahyuni, N. (2023). Peran Guru Dalam Membentuk Karakter Siswa Di Era Modernisasi. *Jurnal Pendidikan Glasser*, 7(1), 211.  
<https://doi.org/10.32529/glasser.v7i1.2467>
- Hamdi, S., Triatna, C., Pendidikan, P. A., & Indonesia, U. P. (2024). *Kurikulum merdeka dalam perspektif pedagogik*. 7(1), 10–17.
- Indonesia, K. R. (2003). Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003. *Undang Undang Sistem Pendidikan Nasional*, 1, 1–42.
- Kemendikbudristek. (2022). Dimensi, Elemen, dan Subelemen Profil Pelajar Pancasila pada Kurikulum Merdeka. *Kemendikbudristek*, 1–37.
- Kreativitas, P. (2019). *Economic Education Analysis Journal*. 8(2), 635–651.  
<https://doi.org/10.15294/eeaj.v8i2.31499>
- Lena, M. S., Padang, U. N., Padang, U. N., Project, M., & Learning, B. (n.d.). *PENERAPAN MODEL PROJECT BASED LEARNING ( PjBL ) PADA APPLICATION OF THE PROJECT BASED LEARNING ( PjBL ) MODEL*.
- Malik, A. S., Latifah, E. D., Koswara, N., & Fathkhullah, F. K. (2022). *EDUKATIF : JURNAL ILMU PENDIDIKAN Perspektif Visi Pendidikan dari Sudut Pandang Agama , Filsafat , Psikologi dan Sosiologi*. 4(2), 2523–2537.
- Mannan, A. 2023. (2023). *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan Kontribusi Pemikiran Ibnu Khaldun terhadap Kontruksi Pendidikan Agama Islam*. 5(2), 699–715.
- Melati, P. D., Rini, E. P., Musyayadah, M., & Firman, F. (2024). Implementasi Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila (P5) dalam Kurikulum Merdeka di Sekolah

- Menengah Atas (SMA). *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 6(4), 2808–2819.  
<https://doi.org/10.31004/edukatif.v6i4.6762>
- Miskawaih, I., & Pendahuluan, A. (2022). *Konsep Pendidikan Akhlak Pemikiran Ibnu Miskawaih Dalam Kitab Tahdzib Al-Akhlak*. 02(April), 68–85.
- Rachmawati, N., Marini, A., Nafiah, M., & Nurasiah, I. (2022). *Jurnal basicedu*. 6(3), 3613–3625.
- Sari, R. T., & Angreni, S. (2018). *PENERAPAN MODEL PEMBELAJARAN PROJECT BASED LEARNING ( PjBL ) UPAYA PENINGKATAN KREATIVITAS MAHASISWA*. 30(1), 79–83.
- Yaldi, R. H. (2023). *Analisis Persepsi Guru Pai Tentang Tema Bangunlah Jiwa dan Raga Pada Projek Stop Bullying Dalam Pelaksanaan P5*. 7, 16736–16743.
- Yunus, M., Ikhsanto, N. E., & Mustofa, T. A. (2023). *Konsep Pendidikan Islam ( Studi Perbandingan Pemikiran Syed Naquib Al Attas dan*. 1775–1792.  
<https://doi.org/10.30868/ei.v12i02.4107>

## Rethinking Islamic Civilization: Dialog Pemikiran Hodgson dan Syahrūr Dalam Konteks Keilmuan Islam Kontemporer

Mia Fitriah Elkarimah, <sup>1</sup>Zainal Arifin Madzkur <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Universitas Indraprasta PGRI (UNINDRA) Jakarta

<sup>2</sup> Universitas PTIQ Jakarta.

<sup>1</sup> e-mail: [el.karimah@gmail.com](mailto:el.karimah@gmail.com)

### Abstract

*This article examines the intellectual dialogue between two major thinkers who have made significant contributions to contemporary Islamic studies: Marshall G.S. Hodgson and Muhammad Syahrūr. Despite coming from different backgrounds and scholarly traditions—Hodgson as a Western historian and Syahrūr as a Muslim intellectual—both developed epistemological frameworks that potentially revolutionize understanding of Islamic civilization and its scripture. This research explores the intersections between Hodgson's concept of "Islamicate" and Syahrūr's theory of limits (*hudūd*), particularly in conceptualizing the relationship between religious norms and civilizational dynamics. Using a comparative-integrative approach, this article demonstrates how the thoughts of these two figures can be synergized to produce a more comprehensive theoretical framework for understanding the dynamics of tradition and modernity in the Islamic context. The research findings show that the Hodgson-Syahrūr synthesis offers a productive alternative to the traditionalism-modernism dichotomy that often dominates contemporary Islamic discourse. This study contributes to the development of an interdisciplinary methodology that connects historical studies, hermeneutics, and social theory in understanding the complexity of Islam as both religion and civilization.*

**Keywords:** Marshall Hodgson, Syahrūr, Islamic civilization, theory of limits, hermeneutics

### Abstrak

Artikel ini mengkaji dialog intelektual antara dua pemikir utama yang telah memberikan kontribusi signifikan bagi studi Islam kontemporer: Marshall G.S. Hodgson dan Muhammad Syahrūr. Meskipun berasal dari latar belakang dan tradisi akademik yang berbeda—Hodgson sebagai sejarawan Barat dan Syahrūr sebagai intelektual Muslim—keduanya mengembangkan kerangka epistemologis yang berpotensi merevolusi pemahaman tentang peradaban Islam dan kitab sucinya. Penelitian ini mengeksplorasi persimpangan antara konsep "Islamicate" Hodgson dan teori batas (*hudūd*) Syahrūr, khususnya dalam merumuskan hubungan antara norma-norma agama dan dinamika peradaban. Dengan pendekatan komparatif-integratif, artikel ini menunjukkan bagaimana pemikiran kedua tokoh ini dapat disinergikan untuk menghasilkan kerangka teoretis yang lebih komprehensif dalam memahami dinamika tradisi dan modernitas dalam konteks Islam. Temuan penelitian menunjukkan bahwa sintesis Hodgson-Syahrūr menawarkan alternatif produktif terhadap dikotomi tradisionalisme-modernisme yang sering mendominasi diskursus Islam kontemporer. Studi ini berkontribusi pada pengembangan metodologi interdisipliner yang menghubungkan studi sejarah, hermeneutika, dan teori sosial dalam memahami kompleksitas Islam sebagai agama dan peradaban.

Kata kunci: Marshall Hodgson, Syahrūr, peradaban Islam, teori batas, hermeneutika,

### Pendahuluan

Studi Islam kontemporer dihadapkan pada tantangan kompleks yang melibatkan pertarungan antara tradisi intelektual Islam klasik dan tekanan modernitas global. Krisis metodologis tampak dalam ketegangan antara pendekatan tekstualis yang dominan dan tuntutan untuk merespons isu-isu baru seperti kesetaraan gender, pluralisme, dan sekularisasi.<sup>1</sup> Di satu sisi, studi-studi konvensional cenderung terperangkap dalam reproduksi narasi-narasi otoritatif yang kurang kritis terhadap struktur kekuasaan yang melatarbelakanginya.<sup>2</sup> Di sisi lain, upaya untuk mengadopsi kerangka Barat seperti hermeneutika filosofis atau teori sosial kritis sering dianggap mengabaikan kekhasan

---

<sup>1</sup> Abdullah Sahin, "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education," *Religions* 9, no. 11 (2018), <https://doi.org/10.3390/rel9110335>.

<sup>2</sup> Raihan Azmi Azhari and Muhajirin, "Ijtihad Muhammad Syahrūr Dalam Upaya Pengembangan Epistemologi Hukum Islam Dan Implementasinya Dalam Bidang Ekonomi Dan Keuangan Syariah," *At-Tawassuth: Jurnal Ekonomi Islam* IX, no. Ii (2024): 219–34.

epistemologi Islam. Dalam konteks ini, kebutuhan akan paradigma baru yang mampu menjembatani warisan intelektual Islam dengan kompleksitas zaman modern menjadi mendesak.<sup>3</sup>

Marshall Goodwin Simms Hodgson (11 April, 1922 – 10 Juni 1968), adalah seorang Studi Islam akademis dan sejarawan dunia di University of Chicago. Dia adalah ketua interdisipliner Komite Pemikiran Sosial di Chicago. Meskipun ia tidak menerbitkan secara ekstensif selama hidupnya, ia telah menjadi sejarawan Islam dari Amerika yang paling berpengaruh.<sup>4</sup> Ia menawarkan terobosan signifikan melalui konsep "*Islamicate*"—sebuah terminologi yang membedakan antara *Islam* sebagai agama dan *Islamicate* sebagai ekspresi budaya, politik, dan sosial yang terpengaruh oleh peradaban Islam. Konsep ini lahir dari kritiknya terhadap Eurosentrisme dalam historiografi, di mana peradaban Islam sering direduksi sebagai "yang Lain" dari narasi Barat.<sup>5</sup> Dalam *The Venture of Islam*, Hodgson menekankan bahwa dinamika peradaban Islam tidak hanya terbatas pada teologi atau hukum, tetapi mencakup interaksi kompleks antara nilai-nilai Islam dengan realitas historis yang berlapis.<sup>6</sup> Konsep *Islamicate* memungkinkan analisis yang lebih inklusif terhadap manifestasi budaya Muslim, seperti seni, sastra, dan praktik sosial, tanpa terjebak dalam essentialisme agama.<sup>7</sup> Namun, kritik terhadap Hodgson muncul karena kegagalannya menjelaskan *dualisme* antara Islam sebagai doktrin dan Islam sebagai fenomena kultural secara memadai.<sup>8</sup>

Di sisi lain, Muhammad Syahrūr (1938–2019), pemikir kontroversial asal Suriah, mengusulkan teori *ḥudūd* (batas) sebagai kerangka hermeneutis untuk memahami hukum Islam. Menurut Syahrūr, Al-Qur'an menetapkan batas minimal (*al-ḥadd al-adnā*) dan maksimal (*al-ḥadd al-a'la*) dalam penerapan hukum, sehingga memberi ruang bagi interpretasi kontekstual yang dinamis.<sup>9</sup> Misalnya, dalam isu jilbab, ia membedakan antara batas minimal (menutup aurat primer) dan batas maksimal (menutup seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan), yang adaptasinya tergantung pada perkembangan zaman.<sup>10</sup> Teori ini bertujuan merekonsiliasi teks suci dengan realitas sosial modern, sekaligus menantang otoritas ulama tradisional yang dianggap statis.<sup>11</sup> Namun, pendekatannya menuai kritik karena dianggap mengabaikan otentisitas hadis dan mengedepankan rasionalitas sekuler.<sup>12</sup>

Dialog antara konsep *Islamicate* Hodgson dan teori *ḥudūd* Syahrūr tidak hanya relevan secara teoretis, tetapi juga praktis. Sintesis ini dapat menjawab kritik terhadap studi

---

<sup>3</sup> M. Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran," *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (2016): 67, <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i1.414.67-89>.

<sup>4</sup> Albert Hourani, *Review of The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 37, 1978, hal. 53-62. Dikutip dari <http://en.wikipedia.org/>, diakses tanggal 19 Maret 2025.

<sup>5</sup> Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (United Kingdom : Ithaca Press., 1997), h. 33

<sup>6</sup> Hodgson, *The Venture of Islam; The Classical Age of Islam*, h. 176-178.

<sup>7</sup> Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015), h. 112-115

<sup>8</sup> Mukerrem Miftah, "A Critical Appraisal of Marshal Hodgson's View of Islam Vis-à-Vis Cumulative and Discursive Traditions," *Journal of Humanity and Society (İnsan & Toplum Dergisi)*, 2018, 33–50, <https://doi.org/10.12658/m0234>.

<sup>9</sup> Mia Fitriah Elkarimah, *Teori Limit Dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur*, 2014.

<sup>10</sup> Mia Fitriah Elkarimah, "Dialectic of Hanafiah and Istiqomah Islamic Legal Thought of Muhammad Syahrur," *Proceeding International Conference on Religion, Science and Education*, 2022, 841–50.

<sup>11</sup> Arip Purkon, "Teori Batas (Nadzariyat Al-Hudud) Dalam Hukum Islam," *An-Nizam: Jurnal Hukum Dan Kemasyarakatan* 15, no. 1 (2021): 23–36.

<sup>12</sup> Mohammad Rasyid Ridho, "Kritik Terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur Dan Implementasinya Dalam Ayat-Ayat Hudud," *Sophist: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam Dan Tafsir* 1, no. 2 (2018).

Islam kontemporer yang terjebak dalam polarisasi antara pendekatan *orientalis* dan *apologetis*. Dengan menggabungkan perspektif sejarah-budaya Hodgson dan analisis hukum kontekstual Syahrūr, studi Islam bisa mengembangkan metodologi yang lebih lentur, mengakui pluralitas ekspresi keislaman sekaligus menjaga koherensi dengan teks suci. Ini sejalan dengan seruan untuk "*transformative educational culture*" yang mendorong kritisisme dan inovasi dalam pendidikan Islam.<sup>13</sup>

Sintesis pemikiran Hodgson dan Syahrūr berpotensi melahirkan metodologi *interdisipliner* yang memadukan analisis historis, hermeneutika teks, dan teori sosial. Misalnya, konsep *Islamicate* bisa digunakan untuk memetakan variasi praktik hukum Islam di berbagai budaya, sementara teori *hudūd* memberikan kerangka normatif untuk menilai kesesuaiannya dengan prinsip dasar Al-Qur'an.<sup>14</sup> Pendekatan ini tidak hanya memperkaya khazanah keilmuan, tetapi juga menawarkan solusi bagi problem-problem kontemporer seperti hubungan Islam dengan demokrasi atau hak asasi manusia tanpa mengorbankan integritas teologis.<sup>15</sup> Dengan demikian, artikel ini bertujuan membuka jalan bagi rekonstruksi epistemologi studi Islam yang lebih inklusif dan relevan.

Meski berbeda fokus, Hodgson dan Syahrūr keduanya berbagi komitmen untuk membongkar dikotomi tradisi-modernitas dalam studi Islam. Hodgson, melalui *Islamicate*, menolak reduksi Islam sebagai entitas religius semata, sementara Syahrūr, lewat teori *hudūd*, menolak pembacaan literal atas teks suci. Keduanya juga menekankan pentingnya konteks historis-sosial: Hodgson dalam membaca peradaban Islam sebagai produk interaksi multidimensi, dan Syahrūr dalam merumuskan hukum yang responsif terhadap perubahan zaman. Resonansi ini menunjukkan potensi dialog antara analisis kultural Hodgson dan hermeneutika hukum Syahrūr untuk membentuk kerangka studi Islam yang lebih holistik

Signifikansi penelitian ini terletak pada kontribusinya terhadap upaya berkelanjutan untuk merevitalisasi pemikiran Islam di tengah tantangan modernitas dan globalisasi. Dengan mensinergikan pemikiran Hodgson dan Syahrūr, artikel ini menawarkan kerangka teoretis yang dapat membantu sarjana Muslim dan non-Muslim dalam memahami kompleksitas Islam sebagai fenomena agama, budaya, dan peradaban. Lebih dari itu, studi ini juga membuka kemungkinan bagi dialog yang lebih produktif antara tradisi keilmuan Barat dan Islam dalam konteks global yang semakin terinterkoneksi.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif-integratif dengan menerapkan metode analisis konten dan hermeneutika filosofis. Pendekatan komparatif diterapkan untuk mengidentifikasi persamaan dan perbedaan antara pemikiran Hodgson dan Syahrūr, sementara pendekatan integratif digunakan untuk mengeksplorasi kemungkinan sintesis teoretis antara kedua tradisi pemikiran tersebut. Sumber primer penelitian ini adalah karya-karya utama kedua pemikir, yaitu: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* dan *al-Kitāb wa-l-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Sumber sekunder meliputi studi-studi kritis tentang kedua pemikir tersebut yang diterbitkan dalam bentuk buku dan artikel jurnal. Penelitian ini menggunakan teori dialog intertekstual dan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, khususnya konsep "fusion of horizons" (peleburan cakrawala) yang

---

<sup>13</sup> Sahin, "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education."h. 18

<sup>14</sup> Irfansyah and Khairunnisa, "Hermeneutika Hudud Menurut Muhammad Syahrur: Telaah Tentang Relevansi Pemakaian Jilbab Dengan Perkembangan Zaman," *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 8, no. 1 (2023): 1–23.

<sup>15</sup> Salman Faris, "Kontekstualisasi Al-Quran Studi Penafsiran Muhammad Syahrur," *Tesis*, 2017.

menekankan bahwa pemahaman selalu melibatkan perjumpaan produktif antara cakrawala masa lalu dan masa kini, antara teks dan interpreter.<sup>16</sup> Kerangka ini memungkinkan peneliti untuk memahami dialog potensial antara Hodgson dan Syaḥrūr tidak sebagai upaya sinkretisme yang mengabaikan perbedaan, melainkan sebagai proses dialektis yang menghargai keunikan masing-masing tradisi pemikiran sekaligus mengeksplorasi kemungkinan pengayaan mutual.

### **Marshall Hodgson dan Revolusi Epistemologis dalam Studi Islam**

Marshall G.S. Hodgson merepresentasikan titik balik dalam studi Islam di Barat. Berbeda dengan pendahulunya yang cenderung melihat Islam melalui lensa orientalisme atau mereduksinya sebagai derivasi dari tradisi Yahudi-Kristen, Hodgson mengembangkan kerangka analitis yang memungkinkan pemahaman Islam dalam kerangka yang lebih adil dan komprehensif. Kontribusi paling signifikan Hodgson adalah introduksi neologisme "Islamicate"<sup>17</sup> untuk membedakan antara Islam sebagai agama dengan kompleks budaya, sosial, dan politik yang terbentuk dalam masyarakat Muslim.<sup>18</sup>

Bryan S. Turner adalah salah satu yang mengkritik Hodgson, dan dia menulis tentangnya dalam bukunya yang berjudul "Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat." Turner menyatakan bahwa pendekatan Hodgson masih gagal menjauh dari keyakinan sosiologis orientalisme konvensional. Hodgson melihat Islam sebagai agama dan sistem sosial sebagai perjalanan kesadaran nurani personal yang bersifat batin, atau kesalehan, yang berfungsi untuk membangun peradaban yang impersonal dan lahiriah. Ketika seorang muslim menghadapi realitas di luarnya, hati nurani, atau kesadaran, dianggap sebagai tindakan kreatif paling kecil.<sup>19</sup>

Nama Hodgson dapat dikaitkan dengan banyak sejarawan terkenal lainnya, seperti Arnold Toynbee (1889–1975), Fernand Braudel (1902–1985), dan William H McNeill (1917–2016), karena kontribusi pemikirannya, terutama konsep Islamicate, terhadap studi peradaban Islam. Terminologi Islamicate digunakan secara luas dalam studi peradaban Islam modern. Ini membedakan aspek sekular dan non-Islam dari aspek religius yang ketat Islam.<sup>20</sup> Ia membedakan aspek religius (Islam) dari aspek-aspek kultural non-Muslim dalam sejarah Islam. Selain itu, ia menunjukkan peran komunitas non-Muslim dalam lingkungan yang dikuasai oleh pemerintahan Muslim. Hodgson menjadi pendahulu penjelasan sejarah dunia modern. Ia mencemaskan Eropa-sentrisme. Sebaliknya, ia menunjukkan bahwa peradaban Islam tetap konsisten dan terhubung dengan masyarakat global. Muslim adalah penanda intelektual dan kultural lintas agama, ideologi, dan bahasa di dunia Afro-Erosia.<sup>21</sup>

Ahmed El Shamsy dalam artikelnya "Islamic Intellectual History in the Twentieth Century" (2019) menjelaskan bahwa kerangka konseptual Hodgson memungkinkan kita

---

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. ed. (London: Continuum, 2004), h. 305

<sup>17</sup> Selama lebih dari empat puluh tahun, istilah Islamicate masih digunakan secara luas di akademis. Islam adalah penanda intelektual dan kultural lintas agama, ideologi, dan bahasa di kalangan Afro-Erosia. *Intellectual History of the Islamicate World* (J. Brill, Leiden; sejak 2013) dan sebuah website, *Society for Contemporary Thought and the Islamicate World* (sejak 2010). Lihat Greg Soetomo SJ, *Bahasa Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Islam (Sebuah Riset Historiografi)* (Jakarta: Obor, 2011), h. 181

<sup>18</sup> Hodgson, *The Venture of Islam; The Classical Age of Islam*, h. 59

<sup>19</sup> Bryan S. Turner, *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat, Bongkar Wacana atas; Islam Vis A Vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Globalisme*. Cetakan I. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 129.

<sup>20</sup> Greg Soetomo SJ, *Bahasa Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Islam (Sebuah Riset Historiografi)*, h. 176

<sup>21</sup> Greg Soetomo SJ, *Bahasa Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Islam (Sebuah Riset Historiografi)* h. 176

untuk "memahami Islam bukan sebagai monolith yang statis, melainkan sebagai tradisi yang dinamis yang selalu berada dalam dialog dengan berbagai konteks historis dan kultural."<sup>22</sup> Pendekatan ini menjadi semakin relevan dalam konteks kontemporer di mana Islam sering dipresentasikan secara monolitik, baik oleh Muslim konservatif maupun kritikus Barat.

Edmund Burke III, dalam studinya tentang warisan intelektual Hodgson, menekankan bahwa salah satu kontribusi terpenting Hodgson adalah penolakannya terhadap eurosentrisme dalam studi sejarah global. Hodgson berpendapat bahwa dominasi Eropa dalam sejarah dunia adalah fenomena yang relatif baru dan bahwa hingga abad ke-18, peradaban Islam memainkan peran krusial dalam jaringan global pertukaran ide, barang, dan teknologi.<sup>23</sup>

#### Muhammad Syaḥrūr dan Teori Batas: Dinamisme dalam Pembacaan Teks Suci

Muhammad Syaḥrūr, seorang insinyur sipil berkebangsaan Suriah, telah memberikan kontribusi revolusioner dalam wacana pemikiran Islam kontemporer melalui karyanya *al-Kitāb wa-l-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (1990). Berbeda dengan mayoritas pemikir Muslim yang berangkat dari tradisi pendidikan Islam klasik, pendekatan Syaḥrūr dipengaruhi oleh latar belakangnya dalam sains dan teknologi, serta pemahamannya tentang linguistik strukturalis dan filsafat ilmu modern.<sup>24</sup>

Salah satu kontribusi paling signifikan Syaḥrūr adalah teori batas (*naẓariyyat al-ḥudūd*) yang menawarkan kerangka interpretatif dinamis untuk memahami hukum Islam. Menurut Syaḥrūr, ketentuan-ketentuan hukum dalam al-Qur'an tidak harus dipahami sebagai aturan yang kaku dan literal, melainkan sebagai batas-batas (*ḥudūd*) yang menetapkan ruang gerak ijtihad manusia. Syaḥrūr membedakan enam tipe batas, mulai dari batas minimum hingga batas maksimum, yang memungkinkan fleksibilitas penerapan hukum sesuai dengan konteks sosio-historis yang berbeda.<sup>25</sup>

Andreas Christmann, dalam studinya "The Form is Permanent, But the Content Moves" (2018), menjelaskan signifikansi teori ini:

"Teori batas Syaḥrūr menciptakan kerangka hermeneutis yang memungkinkan pemahaman dinamis terhadap teks al-Qur'an. Alih-alih melihat hukum Islam sebagai seperangkat aturan yang tetap dan tidak berubah, Syaḥrūr menawarkan pemahaman bahwa teks al-Qur'an menetapkan batas-batas di mana ijtihad manusia dapat bergerak secara leluasa sesuai dengan tuntutan zaman."<sup>26</sup>

Implikasi revolusioner dari teori ini adalah bahwa syariat Islam, menurut Syaḥrūr, bukan merupakan sistem hukum yang rigid dan tertutup, melainkan kerangka etis-legal yang fleksibel dan responsif terhadap perubahan sosial. Teori ini juga menantang pandangan tradisional yang membedakan secara ketat antara aspek-aspek ibadah (*'ibādāt*) yang tidak

---

<sup>22</sup> El Shamsy, Ahmed. "Islamic Intellectual History in the Twentieth Century: An Overview." *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 185-219.

<sup>23</sup> Burke III, Edmund. "Marshall G.S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History." *Journal of World History* 27, no. 1 (2016): 135-163.

<sup>24</sup> Abdul Aziz, "Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital" (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019).

<sup>25</sup> Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syaḥrūr Dalam Ilmu Usul Fikih : Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih," *Disertasi* (2005).

<sup>26</sup> Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: The Quranic Text and Its Interpretation in Mohamad Shahrour's 'al-Kitāb wa-l-Qur'ān'." *Die Welt des Islams* 58, no. 1 (2018): 65-98.

dapat diubah dan aspek-aspek sosial (*mu'āmalāt*) yang dapat diinterpretasi ulang. Bagi Syaḥrūr, seluruh hukum Islam berada dalam spektrum dinamis antara batas minimum dan maksimum.<sup>27</sup>

Wael Hallaq dalam artikelnya "Rethinking Islamic Law Reform" (2020) menekankan bahwa teori batas Syaḥrūr memiliki implikasi mendalam bagi reformasi hukum Islam kontemporer. Hallaq menulis: "Dengan menawarkan pemahaman tentang hukum Islam sebagai sistem yang menetapkan batasan-batasan etis alih-alih aturan-aturan spesifik, Syaḥrūr membuka kemungkinan reformasi hukum yang tetap setia pada teks suci sambil merespons realitas sosial kontemporer."<sup>28</sup>

Pendekatan Syaḥrūr juga menantang dikotomi tradisional antara teks dan konteks. Syaḥrūr berpendapat bahwa makna teks al-Qur'an tidak pernah sepenuhnya terkunci dalam konteks historis awalnya, melainkan selalu terbuka untuk pembacaan baru sesuai dengan konteks yang berubah. Dia menekankan pentingnya "pembacaan kontemporer" (*qirā'ah mu'āṣirah*) yang mempertimbangkan baik integritas teks maupun realitas kontemporer. Hal ini menghasilkan epistemologi yang dinamis di mana makna teks terus berkembang melalui interaksinya dengan konteks-konteks historis yang berbeda.<sup>29</sup>

### **Dialog Epistemologis: Islamicate Hodgson dan Teori Batas Syaḥrūr**

Meskipun jarang dipertemukan dalam literatur akademik, terdapat resonansi epistemologis yang mendalam antara konsep "Islamicate" Hodgson dengan teori batas (*ḥudūd*) Syaḥrūr. Keduanya berupaya mendekonstruksi pemahaman monolitik tentang Islam: Hodgson pada level analisis historis-sosiologis, Syaḥrūr pada level hermeneutika teks suci. Titik konvergensi pertama adalah penolakan keduanya terhadap esensialisme religius. Hodgson, melalui distingsi Islam-Islamicate, menolak pandangan yang melihat semua fenomena dalam peradaban Muslim sebagai manifestasi langsung dari ajaran agama. Senada dengan itu, Syaḥrūr, melalui teori batasnya, menolak pandangan bahwa syariat Islam mengandung seperangkat aturan yang rigid dan tidak dapat diinterpretasi ulang sesuai konteks.

Titik konvergensi kedua terletak pada pemahaman keduanya tentang hubungan dialektis antara norma dan sejarah. Hodgson, dalam analisisnya tentang formasi peradaban Islamicate, mendemonstrasikan bagaimana nilai-nilai Islam berinteraksi dengan berbagai tradisi kultural pre-Islam untuk membentuk sintesis peradaban baru. Paralel dengan itu, Syaḥrūr, dalam teori batasnya, menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip etis-legal dalam al-Qur'an menciptakan ruang gerak yang memungkinkan adaptasi terhadap konteks sosio-historis yang berbeda.

Baik dalam konsep Islamicate Hodgson maupun dalam teori batas Syaḥrūr, kita menemukan kerangka teoretis yang mengakui kontinuitas dan perubahan dalam tradisi Islam. Keduanya melihat Islam bukan sebagai monolith yang statis, melainkan sebagai tradisi hidup yang selalu berada dalam dialog dengan kondisi-kondisi historis yang berubah."<sup>[^18]</sup>

Titik konvergensi ketiga adalah penekanan keduanya pada pluralisme internal dalam Islam. Hodgson secara eksplisit menolak narasi tentang "Ortodoksi Islam" yang monolitik,

---

<sup>27</sup> Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Usul Fikih : Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih."

<sup>28</sup> Hallaq, Wael B. "The Epistemology of Shahrūr's Hermeneutics: Bridging Tradition and Modernity in Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 27, no. 3 (2020): 224-257.

<sup>29</sup> Elkaramah, "Dialectic of Hanafiah and Istiqomah Islamic Legal Thought of Muhammad Syahrur."

sebagai gantinya ia mengakui keberagaman tradisi pemikiran dalam Islam sepanjang sejarah. Sejalan dengan itu, Syaḥrūr, melalui teori batasnya, mengembangkan kerangka hermeneutis yang mengakui kemungkinan multitafsir dalam memahami al-Qur'an, sehingga membuka ruang bagi keragaman praktik dalam batas-batas tertentu.

Namun, terdapat juga perbedaan signifikan antara kedua pemikir ini. Hodgson, sebagai sejarawan, lebih fokus pada analisis makro tentang dinamika peradaban, sementara Syaḥrūr, dengan latar belakang tekniknya, lebih fokus pada analisis struktural teks untuk mengembangkan metodologi hukum yang dinamis. Lebih jauh lagi, Hodgson menulis dari posisi akademisi non-Muslim yang berupaya memahami Islam secara objektif, sementara Syaḥrūr menulis dari posisi Muslim yang berupaya mereformasi pemahaman tradisional tentang Islam dari dalam.<sup>30</sup>

Meskipun demikian, perbedaan-perbedaan ini justru menunjukkan komplementaritas potensial antara kedua kerangka pemikiran. Perspektif makro-historis Hodgson dapat memperkaya analisis struktural Syaḥrūr, dan sebaliknya, pendekatan hermeneutis Syaḥrūr dapat memberikan dasar metodologis yang lebih kuat bagi analisis historis-sosiologis Hodgson.

### **Kesimpulan**

Artikel ini telah mengeksplorasi dialog intelektual potensial antara Marshall G.S. Hodgson dan Muhammad Syaḥrūr, dua pemikir yang telah memberikan kontribusi signifikan dalam kajian Islam kontemporer. Meskipun berasal dari latar belakang dan tradisi keilmuan yang berbeda, keduanya mengembangkan kerangka epistemologis yang berpotensi merevolusi pemahaman tentang Islam dan peradabannya.

Penelitian ini mengidentifikasi tiga titik konvergensi utama antara pemikiran kedua tokoh: (1) penolakan terhadap esensialisme religius, (2) pengakuan terhadap hubungan dialektis antara teks dan konteks, dan (3) penekanan pada pluralisme internal dalam Islam. Titik-titik konvergensi ini menunjukkan kemungkinan sintesis produktif antara analisis historis-sosiologis Hodgson dengan pendekatan linguistik-hermeneutis Syaḥrūr.

Lebih jauh lagi, artikel ini mendemonstrasikan bagaimana sintesis Hodgson-Syaḥrūr dapat diaplikasikan dalam tiga area studi Islam kontemporer: redefinisi hubungan teks dan konteks, revitalisasi ijtihad dalam hukum Islam, dan reformulasi hubungan Islam dengan modernitas. Dalam ketiga area ini, sintesis tersebut menawarkan jalan tengah yang produktif di antara polaritas-polaritas yang seringkali mendominasi diskursus Islam kontemporer.

Implikasi teoretis dari penelitian ini adalah pentingnya pendekatan interdisipliner dalam studi Islam yang menghubungkan kajian sejarah, linguistik, dan hermeneutika. Sementara implikasi praktisnya adalah kemungkinan mengatasi dikotomi tradisionalisme-modernisme yang seringkali menghambat perkembangan pemikiran Islam kontemporer.

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan, termasuk fakta bahwa Hodgson dan Syaḥrūr tidak pernah terlibat dalam dialog langsung dan bahwa keduanya menulis dalam konteks sosio-politik yang berbeda. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengeksplorasi bagaimana sintesis teoretis ini dapat dioperasionalisasikan dalam konteks-konteks Muslim spesifik dan bagaimana ia dapat merespons tantangan-tantangan kontemporer seperti globalisasi, krisis ekologi, dan revolusi digital.

---

<sup>30</sup> SJ, *Bahasa Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Islam (Sebuah Riset Historiografi)*.

### Daftar Pustaka

- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Azhari, Raihan Azmi, and Muhajirin. "Ijtihad Muhammad Syahrur Dalam Upaya Pengembangan Epistemologi Hukum Islam Dan Implementasinya Dalam Bidang Ekonomi Dan Keuangan Syariah." *At-Tawassuth: Jurnal Ekonomi Islam* IX, no. II (2024): 219–34.
- Aziz, Abdul. "Konsep Milk Al-Yamīn Muḥammad Syahrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital". Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Elkarimah, Mia Fitriah. "Dialectic of Hanafiah and Istiqomah Islamic Legal Thought of Muhammad Syahrur." *Proceeding International Conference on Religion, Science and Education*, 2022, 841–50.
- . *Teori Limit Dalam Metode Hukum Islam Muhammad Syahrur*, 2014.
- Fanani, Muhyar. "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Usul Fikih : Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih." *Disertasi*, 2005.
- Faris, Salman. "Kontekstualisasi Al-Quran Studi Penafsiran Muhammad Syahrur." *Tesis*, 2017.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam; The Classical Age of Islam*. Jilid 1. Chicago: Chicago University Press), 1974.
- Irfansyah, and Khairunnisa. "Hermeneutika Hudud Menurut Muhammad Syahrur: Telaah Tentang Relevansi Pemakaian Jilbab Dengan Perkembangan Zaman." *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 8, no. 1 (2023): 1–23.
- Miftah, Mukerrem. "A Critical Appraisal of Marshal Hodgson's View of Islam Vis-à-Vis Cumulative and Discursive Traditions." *Journal of Humanity and Society (Īnsan & Toplum Dergisi)*, 2018, 33–50. <https://doi.org/10.12658/m0234>.
- Mohammad Rasyid Ridho. "Kritik Terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur Dan Implementasinya Dalam Ayat-Ayat Hudud." *Sophist: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam Dan Tafsir* 1, no. 2 (2018).
- Muchtar, M. Ilham. "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (2016): 67. <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i1.414.67-89>.
- Purkon, Arip. "Teori Batas (Nadzariyat Al-Hudud) Dalam Hukum Islam." *An-Nizam: Jurnal Hukum Dan Kemasyarakatan* 15, no. 1 (2021): 23–36.
- Sahin, Abdullah. "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education." *Religions* 9, no. 11 (2018). <https://doi.org/10.3390/rel9110335>.
- Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. United Kingdom: Ithaca Press., 1997.
- SJ, Greg Soetomo. *Bahasa Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Islam (Sebuah Riset Historiografi)*. Jakarta: Obor, 2011.

# **Dominasi Wacana Islam Nusantara di Media dalam Aspek Sosial, Ideologi, dan Teologi Ditinjau dari Perspektif Michael Foucault**

**Fiqi Restu Subekti**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: [fiqirestu912@gmail.com](mailto:fiqirestu912@gmail.com)

**Naufal Azka**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email : [naoefalazka@gmail.com](mailto:naoefalazka@gmail.com)

## **Abstract**

*Research on the Islam Nusantara discourse is frequently examined within the context of political discourse, despite the discourse's presence and diversity across various media platforms. This discourse in the media includes social, ideological, and theological issues, which are used to strengthen and assert its dominance over other Islamic groups. The present research employs a descriptive-qualitative approach, the objective of which is to describe and comprehend objectively the prevalence of the Islam Nusantara discourse in the media, particularly in social, ideological, and theological discourses. The primary sources utilised in the research encompass a range of online media, including NU Online media and various online news sites, which collectively demonstrate the pervasive influence of the Nusantara Islam discourse. Conversely, secondary sources are derived from extant literature or prior studies that remain pertinent to this investigation concerning the predominance of the Islam Nusantara discourse. The results of this study demonstrate that Islam Nusantara discourse in the media and social discourse is characterised by Islam Nusantara as the identity of the NU group. In ideological discourse, Islam Nusantara becomes the ideology of nationality. In the context of theological discourse, Islam Nusantara is employed as a representation of Islam as rahmatan lil 'alamin. The factors contributing to this preeminence include its capacity to embrace local traditions and cultural practices, its extensive following, its resemblance to Pancasila as a state ideology, its contextual interpretation, and its assertion of a scientific, direct lineage to the Prophet Muhammad. The implication is that in social discourse, Islam Nusantara becomes a national identity, thereby creating a sense of alienation among other Islamic groups. In the context of ideological discourse, it has implications for the consolidation of national ideology, thereby fostering polarisation among Muslims who do not subscribe to the same ideological framework. It is important to note the implication in theological discourse of the creation of pluralism. This means that Islam in Indonesia cannot only be understood through a single perspective; rather, it must be interpreted in a diverse social and cultural context. Discourse in Foucault's domination theory functions as a mechanism for social control, serving to normalise specific ideas within society. With regard to the predominance of the Nusantara Islam discourse, the understanding of Nusantara Islam initiated by NU is regarded as the prevailing norm, and is therefore expected to be adhered to by the social community. The consequence of this is that other interpretations from Islamic groups are marginalised.*

**Keywords:** *Domination; Islam Nusantara; Media, Michael Foucault.*

## **Abstrak**

Kajian mengenai dominasi wacana Islam Nusantara seringkali hanya dikaji dalam diskursus politik saja, padahal diskursusnya beragam di media. Diskursus di media ini mencakup isu-isu sosial, ideologi, dan teologi, yang digunakan untuk menguatkan dan menegaskan dominasinya atas kelompok Islam lainnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif, di mana metode ini bertujuan untuk menggambarkan dan memahami secara objektif atau apa adanya terkait dominasi wacana Islam Nusantara yang ada di media, terutama dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi. Sumber primer yang digunakan dalam penelitian diambil dari media NU Online dan berbagai situs berita online yang tersebar di media lainnya, yang menunjukkan adanya dominasi wacana Islam Nusantara. Sementara sumber sekundernya diambil dari literatur atau penelitian-penelitian terdahulu yang masih relevan dengan penelitian ini terkait dominasi wacana Islam Nusantara. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa bentuk dominasi wacana Islam Nusantara di media dalam diskursus sosial yaitu Islam Nusantara sebagai identitas kelompok NU. Dalam diskursus ideologi yaitu Islam Nusantara menjadi ideologi kebangsaan. Dalam diskursus teologi yaitu Islam Nusantara menjadi representasi dari Islam yang rahmatan lil 'alamin. Beberapa faktor yang membentuk dominasi tersebut

dikarenakan kemampuannya menerima tradisi dan budaya lokal, memiliki basis pengikut yang banyak, memiliki kesamaan dengan Pancasila sebagai ideologi negara, penafsirannya yang kontekstual, dan klaim memiliki ketersambungan sanad keilmuan sampai ke Rasulullah SAW. Implikasinya dalam diskursus sosial, Islam Nusantara menjadi identitas nasional sehingga mengalienasi kelompok Islam lainnya. Dalam diskursus ideologi berimplikasi pada penguatan ideologi kebangsaan sehingga menciptakan polarisasi antar umat Islam yang tidak se-ideologi. Implikasinya dalam diskursus teologi yaitu terciptanya paham pluralisme yang menjadikan Islam di Indonesia tidak hanya bisa dipahami melalui satu perspektif tunggal, tetapi harus diinterpretasikan dalam konteks sosial dan budaya yang beragam. Wacana dalam teori dominasi Foucault berfungsi sebagai kontrol sosial untuk menormalisasi ide-ide tertentu dalam masyarakat. Kaitannya dengan dominasi wacana Islam Nusantara, pemahaman Islam Nusantara yang digagas oleh NU menjadi sesuatu yang dianggap normal dan harus diikuti oleh masyarakat sosial. Dengan demikian, hal itu meminggirkan pemahaman-pemahaman lainnya yang dibawa oleh kelompok Islam yang lain.

**Kata Kunci:** Dominasi; Islam Nusantara; Media, Michael Foucault.

## Pendahuluan

Islam Nusantara lebih cenderung dikaji dalam isu-isu atau diskursus politik, padahal diskursusnya beragam di media. Diskursus di media ini mencakup isu-isu sosial, ideologi, dan teologi, yang digunakan untuk menguatkan dan menegaskan dominasinya atas kelompok Islam lainnya. Alasan seringnya Islam Nusantara dikaji dalam diskursus politik, karena di media seringkali dijumpai kedekatan antara pemerintah saat ini dengan Nahdlatul Ulama yang mengusung konsep Islam Nusantara ini (Masyhuri, 2016). Di satu sisi, istilah Islam Nusantara sering kali digunakan oleh Nahdlatul Ulama dalam konteks politik untuk mendukung kelompok tertentu (Jayanto, 2019). Hal ini bisa dilihat dengan dijadikannya Islam Nusantara sebagai alat politik oleh Jokowi untuk meraup suara dalam pemilihan presiden yang ditandai melalui dukungan para tokoh Nahdlatul Ulama (Fitri, 2020). Namun di sisi lain, diskursus Islam Nusantara mencakup pemahaman yang lebih luas dan kompleks selain dari pada isu-isu politik saja. Islam Nusantara dalam diskursus sosial yang terdapat di media seringkali ditampilkan sebagai konsep Islam yang mudah menerima budaya dan tradisi lokal (Munfaridah, 2017). Sementara dalam diskursus ideologi, Islam Nusantara mengklaim bahwa dirinya sejalan dengan Pancasila sebagai ideologi negara (Hasyim & Nurdiyanti, 2023). Dalam diskursus teologi, Islam Nusantara dianggap sesuai dengan ajaran Islam yang dibawakan oleh Nabi Muhammad karena mengajarkan toleransi, kelembutan, dan bersikap ramah (Boenga, 2020). Pengemasan informasi di media yang memperlihatkan citra baik tentang Islam Nusantara menunjukkan adanya upaya dominasi terhadap kelompok-kelompok Islam lainnya guna meneguhkan identitas keislamannya di Indonesia.

Kajian-kajian terdahulu mengenai Islam Nusantara, seringkali hanya dikaji dalam diskursus politik saja. Hal ini bisa dilihat dari penelitian Arizal (2022) yang mengkaji tentang pertarungan diskursif politik antara Islam Nusantara, Islam Liberal, dan Islam Progresif dalam wacana penerapan syariat Islam pasca orde baru. Penelitian Robby (2021) mengkaji tentang wacana Islam Nusantara dan Islam Hadhari yang diadopsi dan dikembangkan sebagai bagian dari wacana politik luar negeri Indonesia dan Malaysia. Penelitian Fridiyanto (2018) mengkaji tentang polemik konsep Islam Nusantara yang tidak hanya menjadi pemikiran keagamaan, namun juga menjadi sebuah gerakan politik, di mana konsep Islam Nusantara dikapitalisasi menjadi propaganda politik dalam pemilihan presiden tahun 2019. Penelitian Jayanto (2019) yang mengkaji mengenai pertarungan diskursif dalam kontestasi wacana politik antara Gerakan Nasional Pengawal Fatwa Ulama (GNPF-Ulama) dengan Nahdlatul Ulama sebagai pengusung konsep Islam Nusantara. Terakhir yaitu penelitian dari Fata dan Ichwan (2017) yang mengkaji tentang kemunculan wacana Islam Nusantara sebagai bagian dari perebutan kekuasaan politik yang turut diramalkan oleh

kelompok Islam seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Tarbiyah, Hizbut Tahrir, dan Salafi. Dari beberapa kajian terdahulu memang sudah ada beberapa penelitian yang mengkaji Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi. Namun dari kajian-kajian terdahulu belum ada yang menyinggung Islam Nusantara dalam wacana dominasinya.

Untuk melengkapi kekurangan dari penelitian-penelitian sebelumnya, maka penelitian ini bertujuan untuk mengkaji Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi, terutama terkait dominasi wacananya. Kajian yang dilakukan dalam penelitian ini yaitu mengenai dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi yang ada di media. Dengan demikian dapat dirumuskan dengan tiga pertanyaan, yaitu: (1) Bagaimana bentuk-bentuk dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi di media? (2) Bagaimana faktor-faktor penyebab dominasi dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi? (3) Bagaimana implikasinya dalam konteks keislaman di Indonesia? Nantinya, jawaban dari tiga pertanyaan tersebut akan memberikan gambaran yang lebih luas tentang dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi yang terdapat di media.

Kajian ini dilakukan karena peneliti melihat belum ada kajian tentang dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi. Michael Foucault (1972) dalam bukunya yang berjudul *Archaeology of Knowledge*, mendefinisikan dominasi wacana sebagai cara di mana kekuasaan dan pengetahuan saling terkait untuk menciptakan, memperkuat, dan mengontrol kebenaran dalam masyarakat. Hipotesis peneliti dalam kajian dominasi wacana Islam Nusantara, meyakini bahwa kelompok Nahdlatul Ulama dalam menguatkan dan meneguhkan identitas keislamannya melakukan dominasi terhadap kelompok Islam lainnya melalui gagasan Islam Nusantaranya. Dominasi wacana Islam Nusantara ini tidak hanya pada diskursus politik saja, namun juga terdapat dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi. Artinya, ada upaya terstruktur dan tersistematis yang dilakukan oleh Nahdlatul Ulama untuk mendominasi kelompok Islam lainnya melalui Islam Nusantara.

Penelitian ini akan mengeksplorasi berbagai macam dominasi wacana Islam Nusantara yang ada di media, terutama menyoroiti dominasi wacananya dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi, yang menyebabkan Islam Nusantara ini begitu mendominasi kelompok Islam lainnya yang ada di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif, di mana metode ini bertujuan untuk menggambarkan dan memahami secara objektif atau apa adanya terkait dominasi wacana Islam Nusantara yang ada di media, terutama dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi. Dengan begitu, dalam penelitian ini nantinya akan dijelaskan bagaimana bentuk-bentuk dominasi wacana Islam Nusantara, faktor-faktor penyebab dominasi wacana Islam Nusantara, serta implikasinya dalam konteks keislaman di Indonesia.

Penelitian ini menggunakan dua sumber data, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian diambil dari media NU Online dan berbagai situs berita online yang tersebar di media lainnya, yang menunjukkan adanya dominasi wacana Islam Nusantara. Dalam berbagai situs berita tersebut seringkali menggiring opini publik dengan melakukan pengemasan informasi yang menunjukkan citra baik dari Islam Nusantara, yang bertujuan mendominasi terhadap kelompok Islam lainnya. Sementara sumber sekunder dari penelitian diambil dari literatur atau penelitian-penelitian terdahulu yang masih relevan dengan penelitian ini terkait dominasi wacana Islam Nusantara. Data-data yang diperoleh dari berbagai situs berita online akan dianalisis dan diteliti bagaimana wacana Islam Nusantara di media dalam mendominasi kelompok Islam lainnya. Proses analisis ini akan berfokus pada dominasinya dalam diskursus sosial, ideologi, dan teologi.

## **Kerangka Teori**

### *Islam Nusantara*

Terdapat beberapa pengertian mengenai istilah dari Islam Nusantara yang dikemukakan oleh para pemikir Islam. Menurut Muhajir, “Islam Nusantara ialah paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat” (Sahal & Aziz, 2015). Menurut Bizawie, “Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologi dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air” (Sahal & Aziz, 2015). Menurut Anam, “Islam Nusantara adalah metodologi dakwah untuk memahami dan menerapkan ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip Ahlussunnah wal Jama’ah, dalam suatu model yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik (*‘urf shahih*) di Nusantara” (Anam, 2015). Dari beberapa pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud Islam Nusantara adalah model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang dikemas melalui budaya maupun tradisi yang berkembang di wilayah Nusantara (Qomar, 2015). Islam Nusantara seringkali dinisbatkan kepada Nahdlatul Ulama sebagai representasi dari Islam *rahmatan lil ‘alamin* (Budiman, 2023).

Islam Nusantara ini memiliki karakteristik-karakteristik yang khas sehingga membedakan dengan karakteristik-karakteristik Islam di kawasan lainnya. Wilayah Nusantara memiliki sejumlah keunikan yang berbeda dengan keunikan di wilayah lain. Keunikan-keunikan inilah yang membentuk corak Islam Nusantara menjadi berbeda dengan corak Islam di Timur Tengah (Ghozali, 2015). Islam Nusantara merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah bangsa dan negara (Bizawie, 2015). Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan, adat, tradisi, budaya, dan, agama yang beragam. Islam bukan hanya dapat diterima masyarakat Nusantara, tetapi juga memberikan corak budaya Nusantara dalam mewujudkan sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan lil ‘alamin*. Pesan *rahmatan lil ‘alamin* ini menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebagai sebuah wajah Islam yang moderat, toleran, cinta damai, dan menghargai keberagaman (Bizawie, 2015).

### *Media*

Media memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat modern, menjadi jembatan komunikasi antara individu, kelompok, dan institusi. Media tidak hanya berfungsi sebagai penyebar informasi, tetapi juga sebagai alat untuk membentuk opini publik dan mengatur narasi sosial (Gaol, 2014). Dengan kemajuan teknologi informasi, media telah berevolusi dari bentuk tradisional seperti surat kabar dan televisi menjadi platform digital yang lebih interaktif, seperti media online (Ichsan, 2024). Salah satu kontribusi terbesar media online adalah peningkatan aksesibilitas informasi. Dengan koneksi internet, informasi dapat diakses kapan saja dan di mana saja, tanpa batasan geografis (Lestari, 2024). Perubahan ini telah menciptakan ruang baru bagi pengguna untuk berpartisipasi dalam diskusi publik dan menyebarkan informasi secara lebih luas dan cepat. Sehingga melalui akses yang mudah dan cepat, media online tidak hanya menyajikan berita tetapi juga berperan penting dalam membentuk opini dan persepsi publik (Alamsyah dkk, 2024). Misalnya, berita-berita online sering kali membentuk opini publik dengan cara yang sebelumnya tidak mungkin dilakukan oleh media konvensional (Mustika, 2018).

Dalam konteks berita online, platform-platform seperti situs berita memainkan peran krusial dalam menentukan topik yang akan dibahas secara luas. Sebuah penelitian menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif antara pemberitaan di media online dengan pembentukan opini (Putra & Hirzi, 2022). Hal ini menunjukkan bahwa semakin sering individu terpapar berita tertentu, semakin besar kemungkinan mereka untuk mengadopsi opini yang sejalan dengan narasi yang disajikan oleh media. Pengemasan informasi juga

berperan penting dalam membentuk persepsi masyarakat. *Framing* atau pengemasan informasi merujuk pada cara media menyajikan informasi dengan sudut pandang tertentu, yang dapat memengaruhi interpretasi audiens terhadap berita tersebut (Maharani dkk, 2023). Penelitian menunjukkan bahwa lebih dari 60% populasi cenderung memercayai informasi yang disajikan oleh media massa, menegaskan bahwa *framing* atau penegasan informasi dapat secara signifikan memengaruhi opini publik (Hadi dkk, 2020). Dengan demikian, cara penyampaian berita dapat menciptakan persepsi yang berbeda di kalangan masyarakat.

#### *Dominasi Wacana Michael Foucault*

Konsep dominasi wacana merupakan suatu pemikiran yang mengkaji bagaimana kekuasaan dan pengetahuan berinteraksi dalam membentuk realitas sosial (Hidayat, 2019). Dalam analisis wacana, terutama yang dipelopori oleh Michel Foucault, dominasi wacana merujuk pada cara di mana narasi tertentu dapat menguasai ruang publik dan membentuk cara pandang masyarakat terhadap isu-isu tertentu (Wiradnyana, 2018). Foucault berargumen bahwa wacana adalah alat untuk melaksanakan kekuasaan, di mana pengetahuan yang dianggap sah sering kali merupakan hasil dari relasi kuasa yang ada (Fauzan, 2014). Salah satu aspek penting dari dominasi wacana adalah bagaimana ia berfungsi sebagai kontrol sosial untuk menormalisasi ide-ide tertentu dalam masyarakat (Priyanto, 2017). Dalam konteks ini, wacana dominan dapat menciptakan norma-norma sosial yang mengatur perilaku individu dan kelompok (Hidayah, 2023). Misalnya dalam politik, penggunaan istilah atau diksi tertentu dapat memengaruhi persepsi publik terhadap calon pemimpin atau kebijakan tertentu (Unsha & Abrian, 2024).

Foucault menekankan bahwa kekuasaan tidak hanya bersifat represif tetapi juga produktif (Nugroho, 2024). Artinya, melalui wacana, individu tidak hanya didefinisikan tetapi juga dibentuk dan didisiplinkan (Andriani, 2023). Proses ini terlihat jelas dalam institusi sosial seperti sekolah dan media massa, di mana narasi tertentu diproduksi dan disebarluaskan untuk membentuk identitas dan perilaku masyarakat. Dalam konteks media, pemberitaan yang bias atau terfokus pada satu sudut pandang dapat memperkuat dominasi wacana tertentu (Novarisa, 2019). Dominasi wacana juga dapat dilihat dalam cara kelompok-kelompok tertentu mencoba untuk mempertahankan kekuasaan mereka melalui kontrol atas narasi publik (Maharani dkk, 2024). Misalnya dalam pemilu, partai politik sering menggunakan strategi komunikasi untuk mendominasi diskusi publik dan mengesampingkan suara-suara alternatif (Fikruzzaman & Ankes, 2022). Hal ini menciptakan ketidaksetaraan dalam akses terhadap pengetahuan dan informasi, di mana hanya narasi-narasi tertentu yang dianggap valid.

#### **Bentuk-Bentuk Dominasi Wacana Islam Nusantara**

Bentuk dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial yaitu Islam Nusantara dianggap sebagai identitas dari kelompok Nahdlatul Ulama. Islam Nusantara dianggap sebagai manifestasi dari nilai-nilai Islam yang telah berakulturasi dengan budaya lokal di Indonesia, sehingga menciptakan sebuah identitas khas bagi kelompok NU (NU Online, 2018). Identitas yang khas tersebut bisa dilihat dari kegiatan seperti slametan, yasinan, tahlilan, maulidan, ziarah kubur, dan yang sedang ramai saat ini seperti sholawatan (Santri Mandiri, 2018). Adapun identitas khas lainnya yaitu mengakulturasikan nilai-nilai Islam dengan budaya lokal seperti wayang, sedekah bumi, sedekah laut, mitoni, dan tradisi-tradisi lokal lainnya yang bernafaskan islami (Cipuru Blogspot, 2014; Pendidikan 60 Detik, 2015). Namun, klaim bahwa hanya NU lah sebagai kelompok Islam yang menerima tradisi dan budaya lokal melalui konsep Islam Nusantaranya tidak sepenuhnya benar. Sebenarnya masih ada kelompok seperti Nahdlatul Wathan yang juga menerima tradisi dan budaya

lokal, bahkan begitu pula dengan kelompok Muhammadiyah (Kemendikbud, 2023; Muhammadiyah Online, 2020). Dengan demikian, dominasi wacana Islam Nusantara sebagai identitas NU mencerminkan adanya proses hegemonisasi diskursus, di mana nilai-nilai Islam Nusantara yang diartikulasikan oleh NU menjadi standar utama dalam memahami Islam di Indonesia, sekaligus meminggirkan narasi dari kelompok Islam lainnya.

Kemudian bentuk dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus ideologi seperti dijadikannya Islam Nusantara sebagai ideologi kebangsaan. Hal ini karena gagasan-gagasan Islam Nusantara dianggap sejalan dengan nilai-nilai Pancasila. Oleh karena itu, pemerintah mendukung penuh Islam Nusantara sebagai ideologi kebangsaan, terutama dalam berislam (BBC News Indonesia, 2015). Dukungan ini diwujudkan melalui berbagai kebijakan, program, dan kerja sama strategis yang melibatkan kelompok-kelompok pendukung Islam Nusantara untuk memperkuat narasi Islam yang moderat dan inklusif di ruang publik (Antara News, 2016; NU Online, 2019; Tribun News, 2020; Islam Kaffah, 2022). Dominasi Islam Nusantara sebagai ideologi kebangsaan berdampak pada reduksinasi keberagaman ekspresi Islam di Indonesia yang menyebabkan bias-bias dalam mendefinisikan keislaman yang “ideal” dan meminggirkan kelompok-kelompok Islam lainnya yang memiliki ideologi berbeda. Di antaranya seperti kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Front Pembela Islam yang dibubarkan oleh pemerintah karena dianggap berlawanan dengan Pancasila (NU Online, 2017; Kata Data, 2021). Dengan demikian, dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus ideologi, telah mengorbankan pluralitas ekspresi keagamaan yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia yang majemuk.

Terakhir, bentuk dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus teologi yaitu Islam Nusantara dianggap sebagai representasi Islam yang *rahmatan lil ‘alamin* (NU Online, 2015). Pemaknaan ini menekankan bahwa Islam Nusantara mencerminkan wajah Islam yang toleran, inklusif, dan menghargai keberagaman tradisi dan budaya lokal, sesuai dengan nilai-nilai universal Islam yang membawa kedamaian bagi seluruh umat manusia (NU Online, 2018 & 2019). Akan tetapi, keterbukaan terhadap tradisi dan budaya lokal, menurut kelompok Islam puritan, justru berpotensi mengaburkan kemurnian ajaran Islam yang dibawakan oleh Nabi Muhammad. Hal ini dapat dikhawatirkan karena penekanan berlebihan pada tradisi dan kebudayaan lokal dapat menyebabkan sinkretisme atau ajaran baru yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang baku. Untuk menguatkan dominasi wacana Islam Nusantara, maka dimunculkanlah sebuah pernyataan bahwa tokoh-tokoh Islam Nusantara memiliki ketersambungan sanad sampai ke Nabi Muhammad (NU Online, 2022). Dengan berdasarkan argumen ini, Islam Nusantara dianggap membawa ajaran yang *rahmatan lil ‘alamin* sebagaimana ajaran Islam yang dibawakan oleh Nabi Muhammad.

### **Faktor-Faktor Penyebab Dominasi Wacana Islam Nusantara**

Islam Nusantara sering diidentifikasi dengan kemampuannya yang tinggi untuk menerima dan mengakomodasi tradisi serta budaya lokal. Kemampuan ini menjadi salah satu faktor utama dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus sosial. Melalui pendekatan yang inklusif, Islam Nusantara tidak hanya mampu beradaptasi dengan kebudayaan lokal tetapi juga memperkaya praktik keislaman di Indonesia dengan kearifan lokal (NU Online, 2019). Tradisi seperti slametan, yasinan, tahlilan, sholawatan, ziarah kubur, dan peringatan hari besar Islam dengan nuansa adat adalah beberapa contoh bagaimana Islam Nusantara berhasil memadukan nilai-nilai agama dengan budaya masyarakat setempat (Pendidikan 60 Detik, 2015). Hal ini menciptakan model Islam yang ramah, relevan, dan mudah diterima oleh masyarakat. Selain itu, massa yang besar juga menjadi faktor signifikan terhadap dominasi wacana Islam Nusantara. NU sebagai kelompok yang mengusung konsep Islam Nusantara memiliki basis pengikut yang tersebar

luas di berbagai lapisan masyarakat (NU Online, 2023). Dengan jaringan sosial yang kuat dan pengaruh yang merata, NU sebagai salah satu pelopor utama Islam Nusantara berhasil memperkuat gagasan ini di tingkat lokal maupun nasional. Dominasi ini diperkuat oleh peran organisasi tersebut dalam pendidikan, dakwah, dan pemberdayaan masyarakat terutama yang ada di pesantren yang mencerminkan nilai-nilai Islam Nusantara, sehingga wacana ini semakin kokoh dalam kehidupan sosial masyarakat (NU Online, 2018).

Kesamaan ideologi antara Islam Nusantara dan pemerintah menjadi salah satu faktor utama yang mendukung dominasi wacana Islam Nusantara dalam diskursus ideologi. Pemerintah Indonesia, dengan ideologi Pancasila sebagai dasar negara, mendorong nilai-nilai kebangsaan seperti pluralisme, toleransi, dan kebersamaan. Islam Nusantara yang menekankan pada Islam moderat dan kontekstual dianggap selaras dengan nilai-nilai tersebut (NU Online, 2016 & 2019) sehingga mendapatkan legitimasi yang kuat dari pemerintah. Dukungan ini tidak hanya terlihat dalam pernyataan resmi, tetapi juga melalui berbagai program pendidikan, dakwah, dan kebijakan publik yang mengarusutamakan Islam Nusantara sebagai model keislaman yang kompatibel dengan semangat nasionalisme (NU Online, 2015 & 2017; Jendela Islam, 2024). Legitimasi negara memperkuat posisi Islam Nusantara sebagai representasi Islam yang moderat dan nasionalis. Keunggulan ini tidak hanya memberikan Islam Nusantara posisi dominan dalam diskursus lokal tetapi juga mengangkatnya sebagai model Islam yang relevan di kancah internasional, terutama di tengah narasi global yang sering kali mempersepsikan Islam secara sempit melalui lensa radikalisme dan ekstremisme. Hal ini menunjukkan bahwa keselarasan ideologi dengan pemerintah adalah salah satu faktor kunci yang memperkuat dominasi Islam Nusantara dalam diskursus ideologi.

Islam Nusantara sering diposisikan sebagai model Islam yang moderat, menjadikannya dominan dalam diskursus teologi di Indonesia. Pendekatan moderat ini terlihat dari interpretasi Islam Nusantara dalam menyeimbangkan paham tekstual terhadap ajaran Islam dengan konteks tradisi dan budaya lokal (NU Online, 2016). Berbeda halnya dengan kelompok Islam yang konservatif dan literal yang seringkali fokus pada penerapan syariat secara ketat dan cenderung mengabaikan konteks tradisi dan budaya lokal (NU Online, 2011). Islam Nusantara lebih menekankan pentingnya nilai-nilai universal Islam seperti *rahmatan lil 'alamin, tasamuh, tawasut, tawazun, dan i'tidal*, sambil tetap menghormati keragaman tradisi dan budaya yang ada di masyarakat (NU Online, 2019). Hal ini menjadikan daya tarik yang lebih luas karena pendekatannya yang tidak kaku dan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sikap ini membuat Islam Nusantara lebih menonjol dalam diskursus teologi, terutama di tengah masyarakat yang multikultural. Dalam mengusung interpretasi moderat juga diperkuat oleh dukungan dari para ulama, intelektual, dan lembaga keagamaan yang memiliki pengaruh besar, apalagi dengan klaim bahwa sanad keilmuan mereka tersambung hingga Nabi Muhammad (NU Online, 2022). Dengan demikian, interpretasi yang moderat telah menjadi faktor kunci yang mendukung dominasi Islam Nusantara dalam diskursus teologi.

### **Implikasinya Dalam Konteks Sosial, Ideologi, dan Teologi**

Implikasi sosial dari dominasi wacana Islam Nusantara seperti penguatan identitas lokal, peningkatan toleransi, dan resistensi dari kelompok transnasional. Adanya penguatan identitas lokal ini melalui integrasi nilai-nilai Islam dengan tradisi dan budaya lokal. Dengan legitimasi terhadap tradisi seperti slametan, yasinan, tahlilan, maulidan, sholawatan, dan ziarah kubur, menciptakan ekspresi keislaman yang khas dan relevan dengan konteks lokal (Binus University, 2021), sehingga hal ini memperkuat rasa bangga terhadap budaya sendiri. Dengan menekankan nilai-nilai inklusivitas, harmoni, dan penghargaan terhadap keberagaman, Islam Nusantara mempromosikan hubungan yang lebih baik antara umat

Islam dengan budaya lokal dan juga kelompok agama lain sehingga meningkatkan toleransi. Hal ini karena mengakar pada prinsip moderasi Islam (*wasathiyah*) yang menghargai tradisi lokal dan juga membangun kesadaran akan pentingnya dialog antaragama dan antarkelompok (NU Online, 2023). Namun hal ini mendapatkan resistensi dari kelompok transnasional seperti Salafi Wahabi, yang menganggap wacana Islam Nusantara sebagai bentuk penyimpangan dari ajaran Islam yang murni, karena terlalu akomodatif terhadap tradisi dan budaya lokal yang dianggapnya bid'ah, sebab tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sebenarnya.

Implikasi ideologi dari dominasi wacana Islam Nusantara seperti terjadinya reinterpretasi ideologi, penguatan ideologi kebangsaan, dan menciptakan polarisasi di kalangan umat Islam. Adanya reinterpretasi terhadap ideologi Islam, dikarenakan pentingnya melihat konteks, kondisi sosial, budaya, dan sejarah Nusantara. Hal ini menekankan perlunya pengintegrasian ajaran Islam dengan tradisi dan budaya Nusantara, sehingga membentuk ideologi yang lebih inklusif dan moderat (NU Online, 2018) dibandingkan dengan ideologi Islam transnasional yang cenderung tekstual. Dengan begitu menegaskan bahwa ajaran Islam dapat beradaptasi dengan konteks lokal tanpa kehilangan esensi ajaran agama (Detik News, 2024). Dalam hal ini, Islam Nusantara membentuk ideologi yang lebih fleksibel dan mampu merespons berbagai tantangan kebangsaan. Karena hal inilah, Islam Nusantara berfungsi sebagai penguat ideologi kebangsaan. Melalui ajaran yang adaptif terhadap tradisi dan budaya lokal, Islam Nusantara membantu membangun semangat persatuan di tengah keberagaman masyarakat Indonesia, sekaligus menanggulangi pengaruh ideologi ekstrem dan radikal yang bertentangan dengan nilai-nilai kebangsaan (Nabawi, 2023). Islam Nusantara yang menekankan pentingnya adaptasi ajaran Islam terhadap tradisi dan budaya lokal, sering kali ditentang oleh kelompok yang mengusung paham Islam puritan, seperti Salafi Wahabi. Ketegangan ini menyebabkan terbentuknya dua kutub ideologi yang saling bersaing, di mana masing-masing kelompok mengklaim kebenaran interpretasinya. Dengan demikian dapat menciptakan polarisasi di kalangan umat Islam.

Implikasi teologi dari dominasi wacana Islam Nusantara seperti terciptanya pluralisme teologi, dinamika otoritas keagamaan, dan legitimasi tradisi lokal dalam teologi. Pluralisme teologi merupakan implikasi signifikan yang mendorong pengakuan dan penerimaan terhadap keberagaman pemahaman Islam di Indonesia (Kemenag, 2022). Hal ini menjadikan Islam di Indonesia tidak hanya bisa dipahami melalui satu perspektif tunggal, tetapi harus diinterpretasikan dalam konteks sosial dan budaya yang beragam, sehingga menciptakan ruang bagi terjadinya dialog teologi yang lebih terbuka antara kelompok-kelompok Islam yang memiliki pendekatan berbeda, sekaligus mengurangi ketegangan yang sering muncul akibat klaim kebenaran tunggal. Implikasi lainnya yaitu menciptakan pergeseran dalam struktur otoritas keagamaan di Indonesia. Di mana otoritas keagamaan tidak hanya berada pada tokoh-tokoh ulama besar atau lembaga keagamaan formal, tetapi juga melibatkan ulama lokal yang memiliki pemahaman kontekstual dan moderat terhadap ajaran Islam, yang mengintegrasikan ajaran agama dengan tradisi dan budaya lokal (NU Online, 2022). Hal itu diharapkan agar masyarakat lebih merujuk pada ulama yang dianggap lebih relevan dengan konteks sosial mereka, sebagaimana ulama dari NU. Hal ini menyebabkan tradisi-tradisi lokal seperti slametan, yasinan, tahlilan, sholawatan, dan ziarah kubur mendapat legitimasi teologi dalam Islam, karena dianggap tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang mengedepankan kesejahteraan umat dan keharmonisan sosial.

### **Dominasi Wacana Islam Nusantara Ditinjau Dari Perspektif Michael Foucault**

Dominasi wacana Islam Nusantara di media menjadi fenomena menarik yang dapat dipahami melalui konsep Michel Foucault karena mencerminkan interaksi antara kekuasaan

dan pengetahuan dalam konteks keislaman Indonesia. Dalam perspektif Michel Foucault, wacana tidak hanya berfungsi sebagai representasi dari realitas, tetapi juga sebagai medium di mana kekuasaan dan pengetahuan berinteraksi untuk membentuk norma sosial (Lechte, 2001). Dalam konteks Islam Nusantara, media berfungsi sebagai agen yang memproduksi wacana keislaman yang berbasis pada nilai-nilai tradisi dan kebudayaan lokal. Islam Nusantara diangkat oleh media sebagai identitas Islam yang moderat, berakar pada tradisi dan budaya lokal. Hal ini terlihat dari narasi yang sering muncul di berbagai berita-berita di media, yang menempatkan Islam Nusantara sebagai antitesis terhadap ideologi Islam transnasional yang dianggap ekstrem. Dengan demikian menunjukkan bahwa media berkontribusi pada pembentukan identitas keagamaan di Indonesia, sehingga dapat mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap keislaman. Media berperan aktif dalam membingkai Islam Nusantara sebagai norma keislaman yang dianggap ideal di Indonesia. Proses ini melibatkan konstruksi narasi yang mendukung nilai-nilai harmoni dan keberagaman, sekaligus memarginalisasi kelompok-kelompok Islam lainnya.

Dalam diskursus sosial, media mengkonstruksi Islam Nusantara sebagai identitas keislaman yang selaras dengan tradisi dan budaya lokal. Praktik-praktik keagamaan seperti slametan, tahlilan, yasinan, maulidan, sholawatan, dan ziarah kubur seringkali ditampilkan sebagai simbol keberagaman dan harmoni dalam Islam Nusantara. Menurut Foucault, fenomena semacam ini merupakan bentuk dari “rezim kebenaran,” di mana media berfungsi sebagai agen yang menentukan apa yang dianggap benar dan sah dalam praktik keagamaan di masyarakat (Adlin, 2016). Dengan demikian, wacana ini turut membentuk norma-norma sosial dan perilaku keagamaan masyarakat. Meskipun narasi ini inklusif, kelompok-kelompok yang tidak sejalan dengan Islam Nusantara sering kali terpinggirkan, sehingga menciptakan hierarki sosial di kalangan umat Islam sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa penggambaran positif tentang praktik-praktik keagamaan dapat memperkuat rasa identitas kolektif di kalangan penganutnya. Namun juga memicu ketegangan dengan kelompok Islam tertentu, karena ketidakpuasannya yang dapat memicu resistensi terhadap narasi dominan ini.

Dalam diskursus ideologi, dominasi wacana Islam Nusantara di media berfungsi sebagai alat untuk melawan penetrasi ideologi transnasional yang dianggap mengancam stabilitas nasional. Media memosisikan Islam Nusantara sebagai benteng ideologi melawan pengaruh radikalisme dan ekstremisme serta ajaran transnasional seperti salafisme dan wahabisme. Narasi ini mendukung cita-cita pluralisme dan moderasi, yang diintegrasikan dengan ideologi Pancasila sebagai fondasi negara. Media tidak hanya menjadi saluran informasi, tetapi juga alat untuk mengarahkan cara pandang masyarakat terhadap isu-isu ideologi. Dalam perspektif Michael Foucault, hal ini mencerminkan bagaimana kekuasaan bekerja melalui pengendalian narasi untuk menciptakan kesadaran kolektif yang mendukung agenda tertentu. Namun, narasi ini memiliki konsekuensi, seperti polarisasi ideologi di kalangan umat Islam, antara pendukung Islam Nusantara dan kelompok Islam lainnya, sehingga memunculkan resistensi dari kelompok-kelompok tertentu yang merasa identitas ideologi mereka terpinggirkan oleh wacana dominan. Proses ini memperlihatkan bagaimana wacana tidak hanya mencerminkan kekuasaan, tetapi juga menciptakan resistensi dalam ruang ideologi.

Dalam diskursus teologi, media mempopulerkan Islam Nusantara sebagai penafsiran Islam yang relevan dengan konteks lokal. Berita-berita di media seringkali menampilkan ulama-ulama yang mendukung Islam Nusantara dengan menekankan pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami ajaran Islam. Perspektif teologi ini mengedepankan pluralisme tafsir dan praktik, yang berbeda dari pendekatan tekstual yang ketat. Dalam analisis Foucault, media menjadi ruang di mana pengetahuan teologi diproduksi dan disebarluaskan, membentuk norma-norma baru tentang apa yang dianggap

benar dalam keislaman. Media berperan sebagai penghubung yang mentransmisikan nilai-nilai teologi inklusif kepada masyarakat luas untuk memengaruhi struktur pemikiran teologi dalam masyarakat. Namun, narasi ini tidak lepas dari kritik oleh kelompok-kelompok tertentu yang menganggap pendekatan kontekstual sebagai bentuk relativisme agama yang melemahkan kemurnian Islam.

Secara keseluruhan, analisis terhadap dominasi wacana Islam Nusantara melalui perspektif Foucault menunjukkan betapa pentingnya peran media dalam membentuk cara pandang masyarakat dalam memahami Islam, serta tantangan-tantangan yang dihadapi oleh umat Islam yang ada di Indonesia saat ini. Media tidak hanya berfungsi sebagai penyampai informasi tetapi juga sebagai pembentuk opini publik yang dapat memperkuat atau menantang struktur kekuasaan yang ada. Media berperan sebagai agen kekuasaan yang menciptakan dan menyebarkan “rezim kebenaran” yang mendukung Islam Nusantara. Proses ini tidak hanya memengaruhi persepsi masyarakat tentang Islam, tetapi juga mengkonstruksi identitas keislaman yang spesifik bagi Indonesia. Namun, dominasi ini juga menciptakan resistensi, baik dalam bentuk kritik ideologi maupun ketegangan teologi, yang memperlihatkan kompleksitas wacananya. Pemahaman mendalam tentang dinamika wacana ini sangat diperlukan untuk memahami interaksi antara kekuasaan dan pengetahuan dalam konteks dominasi wacana Islam Nusantara. Dengan demikian, analisis Foucault membantu memahami bahwa media bukanlah entitas netral, tetapi alat kekuasaan yang beroperasi dalam berbagai dimensi kehidupan sosial.

### **Kesimpulan**

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa dominasi wacana Islam Nusantara di media tidak hanya dalam diskursus politik saja, namun terdapat juga dalam diskursus lainnya, seperti diskursus sosial, diskursus ideologi, dan diskursus teologi. Adapun bentuk-bentuk dominasi wacana Islam Nusantara di media dalam diskursus sosial yaitu Islam Nusantara sebagai identitas kelompok NU. Bentuk dominasinya dalam diskursus ideologi yaitu Islam Nusantara menjadi ideologi kebangsaan. Bentuk dominasinya dalam diskursus teologi yaitu Islam Nusantara menjadi representasi dari Islam yang *rahmatan lil ‘alamin*. Adanya bentuk-bentuk dominasi Islam Nusantara di media tidak lepas dari berbagai faktor seperti kemampuannya menerima tradisi dan budaya lokal, memiliki basis pengikut yang banyak, memiliki kesamaan dengan Pancasila sebagai ideologi negara, penafsirannya yang kontekstual, dan klaim memiliki ketersambungan sanad keilmuan sampai ke Rasulullah SAW.

Dari berbagai bentuk dominasi yang telah disebutkan sebelumnya dan juga didukung oleh keberadaan faktor-faktor tersebut, maka hal ini berimplikasi terhadap wacana keislaman yang ada di Indonesia. Implikasinya dalam diskursus sosial, Islam Nusantara menjadi identitas nasional sehingga mengalienasi kelompok Islam lainnya. Dalam diskursus ideologi berimplikasi pada penguatan ideologi kebangsaan sehingga menciptakan polarisasi antar umat Islam yang tidak seideologi. Dan terakhir implikasinya dalam diskursus teologi yaitu terciptanya paham pluralisme yang menjadikan Islam di Indonesia tidak hanya bisa dipahami melalui satu perspektif tunggal, tetapi harus diinterpretasikan dalam konteks sosial dan budaya yang beragam. Wacana dalam teori dominasi Foucault berfungsi sebagai kontrol sosial untuk menormalisasi ide-ide tertentu dalam masyarakat. Kaitannya dengan dominasi wacana Islam Nusantara, pemahaman Islam Nusantara yang digagas oleh NU menjadi sesuatu yang dianggap normal dan harus diikuti oleh masyarakat sosial, sehingga hal itu meminggirkan pemahaman-pemahaman yang dibawa oleh kelompok Islam yang lain. Akibatnya hal ini berdampak negatif karena menciptakan polarisasi antar umat Islam yang juga memicu timbulnya konflik. Ini semua karena Islam Nusantara menjadi identitas keislaman di Indonesia, di mana tidak semua kelompok Islam sependapat.

## Daftar Pustaka

### Buku

- Anam, Faris Khoirul. 2015. *Mabadi 'Asyrah Islam Nusantara Memahami Sepuluh Prinsip Tema Peradaban Indonesia dan Dunia*. Malang: Darkah Media.
- Bizawie, Zainul Milal. 2015. *Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Ghozali, Abdul Moqsith. 2015. *Metodologi Islam Nusantara*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Lechte, John. 2001. *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme Sampai Postmodernitas*, terj. A. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Kanisius.
- Sahal, A., & Aziz, M. eds. 2015. *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Wathoni, L. M. N. 2021. *Tuan Guru Haji Lalu Anas Hasyri: Kharisma dan Kontribusinya Mengembangkan Nadhlatul Wathan*. Institute Bale Institute.
- Wiradnyana, K. 2018. *Michel Foucault: Arkeologi Pengetahuan dan Pengetahuan Arkeologi*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

### Jurnal

- Adlin, A. 2016. Michel Foucault: Kuasa/Pengetahuan,(Rezim) Kebenaran, Parrhesia. Dalam *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*. Vol. 1, No. 1.
- Alamsyah, I. L., Aulya, N., & Satriya, S. H. 2024. Transformasi Media dan Dinamika Komunikasi dalam Era Digital: Tantangan dan Peluang Ilmu Komunikasi. Dalam *Jurnal Ilmiah Research Student*. Vol. 1, No. 3.
- Andriani, I. 2023. ANALISIS WACANA KRITIS MODEL FOUCAULT DALAM BERITA “TANGIS GOENAWAN MOHAMAD DAN AMBISI KEKUASAAN JOKOWI” PADA KOMPAS.COM. Dalam *Sitasi Ilmiah*. Vol. 2, No. 1.
- Arizal, J. 2022. Pertarungan Diskursif Islam Politik dalam Wacana Penerapan Syariat Islam Pasca Orde Baru. Dalam *Jurnal Wacana Politik*. Vol. 7, No. 1.
- Boenga, N. 2020. Corak dan Warna-warni Islam Nusantara: Awal, Tengah dan Modern. Dalam *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*. Vol. 13, No. 1.
- Fata, A. K., & Ichwan, M. N. 2017. Pertarungan Kuasa Dalam Wacana Islam Nusantara. Dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 11, No. 2.
- Fauzan, U. 2014. Analisis wacana kritis dari model Fairclough hingga Mills. Dalam *Jurnal Pendidik*. Vol. 6, No. 1.
- Fikruzzaman, D., & Ankesa, H. 2022. KOMUNIKASI POLITIK PARTAI ISLAM MENJELANG PEMILU. Dalam *Tabayyun*. Vol. 3, No. 1.
- Fridiyanto, F. 2018. Polemik Konsep Islam Nusantara: Wacana Keagamaan dalam Kontestasi Pemilihan Presiden Republik Indonesia Tahun 2019. Dalam *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*. Vol. 6, No. 2.
- Gaol, V. J. L. (2024). Perkembangan Media Massa dan Dampaknya terhadap Perubahan Sosial di Masyarakat Perkotaan. Dalam *Circle Archive*. Vol. 1, No. 6.
- Hasyim, R., & Nurdianti, A. 2023. ISLAM NUSANTARA DALAM PERSPEKTIF NILAI KE-INDONESIAAN. Dalam *Jambura Journal Civic Education*. Vol. 3, No. 2.

- Hidayah, N., Nuro, P., Safia, A., Syahira, N., & Hamdani, I. 2023. Filsafat Ilmu: Epistemologi Post-strukturalisme Dalam Menjelajahi Kekuasaan, Pengetahuan Dan Kebenaran. Dalam *Jurnal Multidisiplin West Science*. Vol. 2, No. 6.
- Hidayat, M. A. 2019. Menimbang teori-teori sosial postmodern: sejarah, pemikiran, kritik dan masa depan postmodernisme. Dalam *Journal of Urban Sociology*. Vol. 2, No. 1.
- Ichsan, M., Hasnah, R., Faiz, M., & Musi, S. 2024. Analisis konvergensi media: Studi transformasi dari media analog ke media digital. Dalam *Triwikrama: Jurnal Ilmu Sosial*. Vol. 4, No. 4.
- Jayanto, D. D. 2019. Mempertimbangkan Fenomena Populisme Islam di Indonesia dalam Perspektif Pertarungan Diskursif: Kontestasi Wacana Politik Antara Gerakan Nasional Pengawal Fatwa Ulama (GNPF-Ulama) dan Nahdlatul Ulama (NU). Dalam *Jurnal Filsafat*. Vol. 29, No. 1.
- Lestari, N. 2024. Optimalisasi Dakwah Di Era Modern Melalui Media Sosial. Dalam *Qawwam: The Leader's Writing*. Vol. 5, No. 1.
- Maharani, E. P., Atikasari, R. R. C., & Lusianti, E. 2024. ANALISIS WACANA KRITIS: DOMINASI KEKUASAAN PADA SHORT MOVIE PLEASE BE QUIET DALAM KANAL YOUTUBE WILLIAM ADIGUNA. Dalam *Hasanuddin Jurnal Jurusan Ilmu Komunikasi Fisip Unhas (H-IKON)*. Vol. 1, No. 1.
- Maharani, I., Jannah, A. A., & Sukmawati, A. I. 2023. Ketika Krisis Siapa Bertanggung Jawab? Analisis framing Pertanggungjawaban Pertamina Terhadap Korban Kebakaran Depo Plumpang. Dalam *Jurnal Mahasiswa Komunikasi Cantrik*. Vol. 3, No. 2.
- Masyhuri, M. 2016. NU dan Paradigma Teologi Politik Pembebasan: Refleksi Historis Pasca Khittah. Dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*. Vol. 1, No. 2.
- Munfaridah, T. 2017. Islam Nusantara sebagai manifestasi Nahdlatul Ulama (NU) dalam mewujudkan perdamaian. Dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*. Vol. 4, No. 1.
- Mustika, R. 2018. Etika berkomunikasi di media online dalam menangkal hoax. Dalam *Diakom: Jurnal Media Dan Komunikasi*. Vol. 1, No. 2.
- Novarisa, G. 2019. Dominasi patriarki berbentuk kekerasan simbolik terhadap perempuan pada sinetron. Dalam *Bricolage: Jurnal Magister Ilmu Komunikasi*. Vol. 5, No. 2.
- Nugroho, S. F. 2024. MANUSIA DAN RELASI KUASA DALAM PANDANGAN MICHEL FOUCAULT. Dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia sebagai Homo Complexus*, 188.
- Priyanto, J. P. 2017. Wacana, Kuasa Dan Agama Dalam Kontestasi Pilgub Jakarta; Tinjauan Relasi Kuasa Dan Pengetahuan Foucoult. Dalam *Al Qalam*. Vol. 34, No. 2.
- Putra, D. K., & Hirzi, A. T. 2022. Hubungan Pemberitaan di Media Online dengan Pembentukan Opini pada Mahasiswa Universitas Islam Bandung. Dalam *Jurnal Riset Jurnalistik dan Media Digital*, 37-42.
- Qomar, M. 2015. Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam. Dalam *El-Harakah: Jurnal Budaya Islam*. Vol. 17, No. 2.
- Robby, H. M. F. 2021. Wacana Islam Nusantara dan Islam Hadhari dalam Politik Luar Negeri Indonesia dan Malaysia. Dalam *Tashwirul Afkar*. Vol. 40, No. 2.
- Unsha, A. F., & Abrian, R. 2024. WACANA SIMBOLIK: BERITA PEMAKAIAN KAUS BERGAMBAR PRABOWO OLEH KAESANG DALAM PEMBERITAAN PORTAL ONLINE Liputan6 DAN KOMPAS. Dalam *Lingue: Jurnal Bahasa, Budaya, dan Sastra*. Vol. 6, No. 1.

## Artikel

- Affan, Heyder. BBC NEWS INDONESIA. Polemik di balik istilah Islam Nusantara. [https://www.bbc.com/indonesia/berita\\_indonesia/2015/06/150614\\_indonesia\\_islam\\_nusantara](https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150614_indonesia_islam_nusantara) di akses pada 11 Desember 2024.
- Alawi, Abdullah. NU Online. Ketum PBNU: Islam Nusantara Harmoni antara Agama dan Budaya. <https://nu.or.id/nasional/ketum-pbnu-islam-nusantara-harmoni-antara-agama-dan-budaya-BaVkJ> di akses pada 11 Desember 2024.
- Aryudi. NU Online. Empat Prinsip Dasar NU Mampu Menjawab Tantangan Zaman. <https://www.nu.or.id/daerah/empat-prinsip-dasar-nu-mampu-menjawab-tantangan-zaman-szM9A> di akses pada 11 Desember 2024.
- Aryud. NU Online. Moderat, Ciri Khas Islam Nusantara. <https://nu.or.id/nasional/moderat-ciri-khas-islam-nusantara-XlXlt> di akses pada 12 Desember 2024.
- Fajrian, Happy. Kata Data. PBNU Dukung Pelarangan FPI: Untuk Melindungi Masyarakat Luas. <https://katadata.co.id/berita/nasional/5fee90b5c0b44/pbnu-dukung-pelarangan-fpi-untuk-melindungi-masyarakat-luas> di akses pada 11 Desember 2024.
- Fakta News. Hadiri Festival Tradisi Islam Nusantara, Presiden Jokowi: Gunakan Seni Budaya Sebagai Bagian Dari Dakwah. <https://fakta.news/berita/hadiri-festival-tradisi-islam-nusantara-presiden-jokowi-gunakan-seni-budaya-sebagai-bagian-dari-dakwah> di akses pada 11 Desember 2024.
- Gibran, Syahban. Nabawi. Peran Islam Nusantara dalam Menjaga NKRI. <https://majalahnabawi.com/peran-islam-nusantara-dalam-menjaga-nkri/> di akses pada 12 Desember 2024.
- Huda, Samsul. NU Online. Kiai NU Miliki Sanad Keilmuan yang Jelas dan Tersambung dengan Gurunya. <https://nu.or.id/jateng/kiai-nu-miliki-sanad-keilmuan-yang-jelas-dan-tersambung-dengan-gurunya-hPwfV> di akses pada 12 Desember 2024.
- Islam Kaffah. Islam Nusantara dan Ideologi Pancasila Harus Diekspor ke Mancanegara.. <https://islamkaffah.id/islam-nusantara-dan-ideologi-pancasila-harus-diekspor-ke-mancanegara/> di akses pada 12 Desember 2024.
- Jeje, Zaenudin Detik News. Islamisasi Budaya dan Pembudayaan Islam. <https://news.detik.com/kolom/d-7642519/islamisasi-budaya-dan-pembudayaan-islam> di akses pada 12 Desember 2024.
- Khunaefi, Eep. Jendela Islam. Pentingnya Kerjasama, Pemerintah dan NU Bersatu dalam Mendorong Kemajuan Bangsa. <https://jendelaislam.id/2024/04/29/pentingnya-kerjasama-pemerintah-dan-nu-bersatu-dalam-mendorong-kemajuan-bangsa/> di akses pada 12 Desember 2024.
- Ma'mun, Sukran. Binus University. Karakteristik Islam Indonesia. <https://binus.ac.id/character-building/2021/07/karakteristik-islam-indonesia/> di akses pada 11 Desember 2024.
- Niam, Mukafi. NU Online. Asal Mula Radikal adalah Pemahaman Tekstual. <https://nu.or.id/warta/asal-mula-radikal-adalah-pemahaman-tekstual-6gNjn> di akses pada 12 Desember 2024.
- Niam, Mukafi. NU Online. NU Jalin Kerjasama dengan Kemendikbud untuk Pendidikan Karakter. <https://nu.or.id/nasional/nu-jalin-kerjasama-dengan-kemendikbud-untuk-pendidikan-karakter-3SoYE> di akses pada 12 Desember 2024.
- Pathoni. NU Online. Buka Pameran Turats, Gus Yahya: Umat Islam Nusantara Punya Rujukan Otentik. <https://www.nu.or.id/nasional/buka-pameran-turats-gus-yahya-umat-islam-nusantara-punya-rujukan-otentik-pSfBI> di akses pada 13 Desember 2024.
- Pathoni. NU Online. Tafsir Kontekstual Ayat-ayat Al-Qur'an. <https://nu.or.id/pustaka/tafsir-kontekstual-ayat-ayat-al-quran-1z9Uu> di akses pada 13 Desember 2024.

- Pathoni. NU Online. PBNU Dukung Pemerintah Bubarkan HTI. <https://nu.or.id/nasional/pbnu-dukung-pemerintah-bubarkan-hti-Nbba8> di akses pada 13 Desember 2024.
- Pathoni. NU Online. Tiga Peran Pesantren dalam RUU Pesantren dan Pendidikan Keagamaan. <https://www.nu.or.id/nasional/tiga-peran-pesantren-dalam-ruu-pesantren-dan-pendidikan-keagamaan-0nBdj> di akses pada 13 Desember 2024.
- Pathoni. NU Online. NU dan Pemerintah Sepakat Saling Dukung untuk Rawat Kebinekaan. <https://nu.or.id/nasional/nu-dan-pemerintah-sepakat-saling-dukung-untuk-rawat-kebinekaan-iRuiv> di akses pada 13 Desember 2024.
- Pendidikan 60 Detik. <https://pendidikan60detik.blogspot.com/2015/12/sejarah-tradisi-islam-nusantara.html> di akses pada 12 Desember 2024.
- Pinardi, Sigit. Antara News. Islam Nusantara akan dikembangkan di 33 negara. <https://www.antarane.ws.com/berita/560015/islam-nusantara-akan-dikembangkan-di-33-negara> di akses pada 12 Desember 2024.
- Redaksi Muhammadiyah. Muhammadiyah dan Budaya Lokal. <https://muhammadiyah.or.id/2020/07/muhammadiyah-dan-budaya-lokal/> di akses pada tanggal 11 Desember 2024.
- Salim, Agus. Kementrian Agama Republik Indonesia. Islam, Pluralisme, dan Multikulturalisme. <https://kemenag.go.id/moderasi-beragama/islam-pluralisme-dan-multikulturalismenbsp-oqfeej> di akses pada 12 Desember 2024.
- Santri Mandiri. Maulidan, Sholawatan, Tahlilan, adalah Tradisi Islam di Nusantara. <https://www.santrimandiri.net/2018/09/maulidan-sholawatan-tahlilan-adalah.html> di akses pada 12 Desember 2024.
- Syakir. NU Online. NU tentang Kebudayaan, Keragaman, dan Negara. <https://www.nu.or.id/nasional/pandangan-nu-tentang-kebudayaan-keragaman-dan-negara-Dq7Cf> di akses pada 12 Desember 2024.
- Umam, Chaerul. Tribun News. Ketum PBNU Ajak Pemerintah Malaysia Perkokoh Islam Nusantara. <https://www.tribunnews.com/nasional/2020/01/25/ketum-pbnu-ajak-pemerintah-malaysia-perkokoh-islam-nusantara> di akses pada 12 Desember 2024.
- Yusuf, Ahmad. Kementrian Pendidikan, Kebudayaan, Riset Dan Teknologi. Nahdlatul Wathan. [https://esi.kemdikbud.go.id/wiki/Nahdlatul\\_Wathan#:~:text=Nahdlatul%20Wathan%20termasuk%20Islam%20tradisional,yang%20toleran%20terhadap%20budaya%20lokal](https://esi.kemdikbud.go.id/wiki/Nahdlatul_Wathan#:~:text=Nahdlatul%20Wathan%20termasuk%20Islam%20tradisional,yang%20toleran%20terhadap%20budaya%20lokal) di akses pada tanggal 11 Desember 2024.

# Islam Transformatif

Jurnal Kajian Islam dan perubahan sosial

**Volume 2 Nomor 1 2025**

ISSN 3047-2482



9 773047 248001