

KONSTRUKSI IDENTITAS ISLAM NUSANTARA

(Studi Kasus Pemikiran KH. Said Aqil Siraj)

Tesis ini Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Mendapatkan
Gelar Magister Humaniora (M. Hum)
Bidang Sejarah Peradaban Islam
Konsentrasi Islam Nusantara



Oleh:

Muhammad Nur Makky

NIM. 2201010005

**PRODI MAGISTER SEJARAH PERADABAN ISLAM
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA
TAHUN 2026**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “KONSTRUKSI IDENTITAS ISLAM NUSANTARA (Studi kasus pemikiran KH. Said Aqil Siraj)” yang disusun oleh Muhammad Nur Makky, Nomor Induk Mahasiswa : 2201010005 telah di periksa dan disetujui untuk diujikan ke ujian pendahuluan.

Jakarta, 24 Februari 2024

Pembimbing,



Dr. Ginanjar Sya'ban, M.Hum



UNUSIA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
INDONESIA

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah Rabbil ‘Ālamīn, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, taufik, hidayah, serta inayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “*Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Studi Kasus Pemikiran KH. Said Aqil Siraj)*” sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Humaniora pada Program Studi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Dalam proses penyusunan tesis ini, penulis memperoleh banyak bantuan, dukungan, arahan, dan motivasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh hormat dan rasa terima kasih, penulis menyampaikan penghargaan setinggi-tingginya kepada:

1. Bapak Dr. Syahrizal Syarif, M.PH., Ph.D selaku Plt. Rektor Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA)
2. Bapak Dr. Ahmad Suaedy, M.A.Hum selaku Dekan Fakultas Islam Nusantara. (FIN)
3. Bapak Dr. Ali M Abdillah, MA. selaku Ketua Program Studi Magister Sejarah Peradaban Islam beserta seluruh dosen pengampu yang telah memberikan ilmu, arahan, serta wawasan akademik yang sangat berharga bagi penulis.
4. Bapak Dr. Ahmad Ginanjar Syaban, Lc., M.Hum selaku Dosen pembimbing tesis yang dengan penuh kesabaran telah memberikan

bimbingan, kritik, saran, dan arahan ilmiah sehingga tesis ini dapat terselesaikan dengan baik.

5. Bapak Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag sebagai penguji I
6. Ibu Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I., M.Pd sebagai penguji II sekaligus wakil Dekan Fakultas Islam Nusantara (FIN)
7. Dosen dan segenap karyawan Universitas Nahdlatul Ulama Indoneisa (UNUSIA) yang telah memberi banyak bantuan, terutama dalam hal administratif berkaitan dengan tesis ini.
8. Bapak Prof. Dr. KH. Said Aqil Siraj, MA yang telah menjadi sumber inspirasi utama dalam penelitian ini, sekaligus berkenan memberikan ruang wawancara dan berbagai pandangan intelektual yang sangat membantu proses penelitian.
9. Kedua orang tua penulis, KH. Syafiq Nashan (alm) dan Ibu Hj. Bashiroh Musyaffa, terimakasih atas semua bentuk cinta dan kasih sayangnya hingga saya bisa berada di titik ini.
10. Kedua orang tua (mertua) KH. Marzuki Dahlan (alm) dan Umi Hj. Nurlaela yang selalu menyayangi dan memberikan kepercayaannya kepada saya.
11. Istriku tercinta Hj. Hannan Herlina, S.Th.I yang selalu mendorong saya untuk segera menyelesaikan tesis ini, anak gadisku Khanza Adiba Azzahra yang membuat saya untuk selalu berusaha memahami konteks Gen Alpha, Anakku tersayang Ukasya Muhammad Makky Al Muntadhhor yang telah merubah cara berpikirkmu dan semoga kelak kamu jauh lebih hebat dari baba.
12. Adikku H. Zakiyyul Fuad, ME. yang memicu saya untuk melanjutkan studi pascasarjana, adekku H. Ahmad Dahlan, Nawwal

Amalia dan kakakku tercinta Hj. Zubaidah. Terimakasih atas dukungan kalian.

13. Adik-adik iparku H. Hamdi, Zaenal, Nadha, Irfan, Putri, Erna yang selalu saling menghormati dan menyayangi.
14. Mahasiswa Pascasarjana Angkatan 2022, sahabat seperjuangan, serta seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu yang telah memberikan dukungan dan semangat selama proses penyusunan tesis ini.

Jakarta, 07 Mei 2026

Penulis,



SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Muhammad Nur Makky

NIM : 22.01.01.0005

Tempat / tgl. Lahir: Makkah, 11 September 1987

Menyatakan bahwa tesis dengan Judul “Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Studi kasus Pemikiran KH. Said Aqil Siraj)” Adalah karya asli penulis, bukan hasil plagiasi, kecuali kutipan – kutipan yang disebutkan sumbernya atau atas petunjuk pembimbing. Jika dikemudian hari pernyataan ini terbukti tidak benar, maka sepenuhnya akan menjadi tanggung jawab penulis dan bersedia gelar akademiknya dibatalkan sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Jakarta, 07 Mei 2026



Muhammad Nur Makky

NIM : 22.01.01.0005

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul “Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Studi kasus pemikiran KH. Said Aqil Siraj)” yang disusun oleh Muhammad Nur Makky, Nomor Induk Mahasiswa : 2201010005 telah diujikan pada sidang munaqasyah Program Studi Magister Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia pada tanggal 25 April 2026 dan direvisi sesuai saran tim penguji. Maka tesis tersebut telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Humaniora (M.Hum)



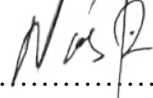
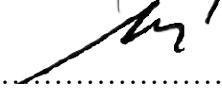
Jakarta, 25 April 2026

Dekan,



Dr. Ahmad Suaedy, M.A.Hum

TIM PENGUJI :

1. **Dr. Ali M Abdillah, MA** (Ketua Sidang)  (.....)
Tgl :
2. **Dr. Moh. Yusni Amru Ghazali, M.Ag** (Sekretaris / Penguji I)  (.....)
Tgl :
3. **Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I., M.Pd** (Penguji II)  (.....)
Tgl :
4. **Dr. Ginanjar Sya'ban, M.Hum** (Pembimbing)  (.....)
Tgl :

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING	II
KATA PENGANTAR	III
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS	VI
LEMBAR PENGESAHAN	VII
DAFTAR ISI	VIII
ABSTRAK	X
ABSTRACT	XII
BAB I	1
KONSTRUKSI IDENTITAS ISLAM NUSANTARA (STUDI KASUS PEMIKIRAN KH. SAID AQIL SIRAJ)	1
A. LATAR BELAKANG MASALAH	1
B. RUMUSAN MASALAH	8
C. TUJUAN PENELITIAN	8
D. MANFAAT PENELITIAN	8
1. <i>Manfaat Teoritis</i>	8
2. <i>Manfaat Praktis</i>	9
E. TINJAUAN PUSTAKA	9
F. KERANGKA TEORI	14
1. <i>Teori Identitas</i>	14
2. <i>Kapital Sosial</i>	18
G. METODE PENELITIAN	22
1. <i>Jenis Penelitian</i>	22
2. <i>Sumber Data</i>	23
3. <i>Teknik Pengumpulan Data</i>	24
4. <i>Metode Analisa Data</i>	26
H. SISTEMATIKA PEMBAHASAN	28
BAB II	29
SEJARAH SOSIAL INTELEKTUAL KH. SAID AQIL SIRAJ	29
A. BIOGRAFI KH. SAID AQIL SIRAJ	29
B. PERJALANAN INTELEKTUAL KH. SAID AQIL SIRAJ	30
C. KONTROVERSI DAN EKSISTENSI KH. SAID AQIL SIRAJ DI INDONESIA DAN INTERNASIONAL	35
D. KARYA-KARYA KH. SAID AQIL SIRAJ	41
E. PERJALANAN KARIR KH. SAID AQIL SIRAJ	43
BAB III	47
ISLAM NUSANTARA	47
A. ISLAM INDONESIA, ISLAM NUSANTARA?	47

B.	RUMUSAN KONSEP ISLAM NUSANTARA.....	52
C.	PRO KONTRA NARASI ISLAM NUSANTARA.....	66
BAB IV.....		72
	KONSTRUKSI IDENTITAS ISLAM NUSANTARA DALAM	
	PEMIKIRAN KH. SAID AQIL SIRAJ	72
A.	ISLAM NUSANTARA MENURUT KH. SAID AQIL SIRAJ	73
B.	ISLAM NUSANTARA DAN ISLAM TRANSNASIONAL.....	80
1.	<i>Islam Nusantara versus Islam Transnasional.....</i>	<i>88</i>
2.	<i>Perang Padri: Awal Gerakan Transnasional.....</i>	<i>93</i>
3.	<i>Indonesia dalam Gempuran Ideologi Transnasional.....</i>	<i>95</i>
C.	ISLAM NUSANTARA SEBAGAI IDENTITAS ISLAM INDONESIA	97
D.	KAPITAL SOSIAL DAN PENYEBARAN ISLAM NUSANTARA	103
BAB V		107
PENUTUP.....		107
A.	KESIMPULAN	107
B.	SARAN.....	110
DAFTAR PUSTAKA.....		112
DOKUMENTASI.....		125

Abstrak

Muhammad Nur Makky “Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Study kasus Pemikiran KH. Said Aqil Siraj)” Tesis, 2023

Kata Kunci: Islam Nusantara, konstruksi identitas, KH. Said Aqil Siraj, Stuart Hall, tasawuf, kapital sosial.

Islam Nusantara menjadi salah satu diskursus penting dalam dinamika Islam kontemporer di Indonesia sejak kembali dipopulerkan oleh KH. Said Aqil Siraj. Kehadirannya memunculkan pro dan kontra, terutama terkait relasi antara Islam, budaya lokal, dan pengaruh Islam transnasional. Penelitian ini bertujuan menganalisis konstruksi identitas Islam Nusantara dalam pemikiran KH. Said Aqil Siraj. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode library research yang diperkuat melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi. Analisis penelitian menggunakan teori identitas Stuart Hall untuk melihat identitas sebagai proses becoming yang terus dibentuk melalui representasi dan negosiasi makna, serta didukung teori kapital sosial Pierre Bourdieu dan Robert Putnam untuk menjelaskan legitimasi dan penyebaran Islam Nusantara dalam ruang sosial.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Islam Nusantara dalam pemikiran KH. Said Aqil Siraj bukan merupakan mazhab baru, melainkan *manhaj al-fikr* yang memandang Islam sebagai ajaran yang kontekstual, moderat, toleran, dan adaptif terhadap budaya tanpa meninggalkan prinsip dasar syariat Islam. Konstruksi pemikiran tersebut dipengaruhi oleh pengalaman intelektual Kiai Said serta kedalaman pemahamannya terhadap tasawuf falsafi yang menekankan relasi harmonis antara Tuhan, manusia, dan alam. Penelitian ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak hanya hadir sebagai wacana keagamaan, tetapi juga sebagai konstruksi identitas

Islam Indonesia yang dibentuk melalui proses historis, sosial, dan diskursif, serta diperkuat oleh otoritas intelektual dan kapital sosial Kiai Said di tingkat nasional maupun internasional. Dengan demikian, Islam Nusantara tampil sebagai representasi Islam Indonesia yang inklusif, damai, dan relevan dalam menghadapi tantangan global kontemporer.



UNUSIA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
INDONESIA

Abstract

Muhammad Nur Makky “*The Construction of Islam Nusantara Identity (A Case Study of the Thought of KH. Said Aqil Siraj)*, Thesis, 2023.”

Keywords: Islam Nusantara, identity construction, KH. Said Aqil Siraj, Stuart Hall, Sufism, social capital.

Islam Nusantara has become one of the most significant discourses in contemporary Indonesian Islam since it was reintroduced by KH. Said Aqil Siraj. Its emergence has generated debates, particularly regarding the relationship between Islam, local culture, and transnational Islamic influences. This study aims to analyze the construction of Islam Nusantara identity within the thought of KH. Said Aqil Siraj. The research employs a qualitative approach using library research methods supported by interviews, observation, and documentation. Stuart Hall’s theory of identity is applied to understand identity as a continuous process of becoming shaped through representation and meaning negotiation, while the concepts of social capital developed by Pierre Bourdieu and Robert Putnam are used to explain the legitimacy and dissemination of Islam Nusantara within broader social structures.

The research reveal that Islam Nusantara, according to KH. Said Aqil Siraj, is not a new Islamic sect, but rather a *manhaj al-fikr* that positions Islam as contextual, moderate, tolerant, and culturally adaptive without abandoning the essential principles of Islamic teachings. This intellectual construction is influenced by Kiai Said’s socio-intellectual experiences and his profound understanding of philosophical Sufism, particularly its emphasis on the harmonious relationship between God, humanity, and the cosmos. The study further shows that Islam Nusantara

should not merely be understood as a religious discourse, but as a construction of Indonesian Islamic identity shaped through historical, social, and discursive processes, and strengthened by Kiai Said's intellectual authority and social capital at both national and international levels. Consequently, Islam Nusantara emerges as an inclusive, peaceful, and globally relevant representation of Indonesian Islam in responding to contemporary challenges.



UNUSIA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
INDONESIA

BAB I

Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Studi Kasus Pemikiran KH. Said Aqil Siraj)

A. Latar Belakang Masalah

Islam Nusantara selalu menjadi perbincangan yang menarik sejak dijadikan tema besar dalam Mukhtamar PBNU yang ke-33 di Jombang. Pro dan kontra terus mewarnai diskursus Islam Nusantara, mulai dari kajian secara semantik, metodologis, dan epistemologisnya. KH. Said Aqil, selaku orang yang kembali menghidupkan diskursus Islam Nusantara menyatakan bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang sudah paripurna karena terbentuk dari dialog antar budaya di berbagai peradaban besar dunia seperti Persia, Turki, India, China, dan peradaban lainnya.¹

Islam Nusantara tidak hanya berkembang dalam konteks Indonesia, tetapi juga merupakan bagian dari dinamika Islam di kawasan Asia Tenggara yang menunjukkan kesamaan dalam aspek sosial, budaya, dan keagamaan.

KH. Said Aqil Siraj (selanjutnya disebut Kiai Said) menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah sekte atau aliran baru serta tidak dimaksudkan untuk mengubah doktrin Islam. Menurut Kiai Said, Islam Nusantara adalah pemikiran yang berlandaskan pada sejarah Islam yang masuk ke Indonesia dengan cara damai (tidak memakai peperangan), dengan melalui kompromi terhadap budaya.² Sehingga membentuk karakter Islam yang moderat. Zainul Milal Bizawie menegaskan bahwa, Islam Nusantara adalah Islam yang khas Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, dan adat istiadat di tanah air. Bagi Milal,

¹ Dokumentasi Orasi Ilmiah Kiai Said Aqil Siraj, dalam Peluncuran Program Islam Nusantara di STAINU Jakarta, 03 Juli 2013.

² Ahmad Sahal, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Faham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 15.

Islam Nusantara sangat bijak dalam menyatukan ajaran Islam dengan budaya lokal di Nusantara.³

Masih mengenai deskripsi dari Islam Nusantara, KH. Afifuddin Muhajir menjelaskan bahwa, Islam Nusantara merupakan *tarkib idhafi*. Oleh karena itu, Islam Nusantara memiliki tiga kemungkinan makna; *Pertama*, Islam Nusantara bermakna Islam yang dipahami dan dipraktekkan kemudian menginternalisasi dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Hal ini merupakan pengertian Islam Nusantara dengan memperkirakan adanya huruf *jer "fi"* pada frasa Islam Nusantara. *Kedua*, dengan memperkirakan huruf *jer "bab"* di antara kata Islam dan Nusantra (*Islam bi Nusantara*). Dengan ini maka Islam Nusantara menunjuk pada konteks geografis, yaitu Islam yang berada di kawasan Nusantara.⁴

Seperti yang telah dibahas di atas, bahwa Islam Nusantara sebenarnya sudah ada sejak dulu. Kiai Said merupakan tokoh yang mempopulerkannya pada zaman modern ini saat membuka acara Munas Alim Ulama NU tahun 2015 di Masjid Istiqlal Jakarta.⁵

Hal ini dilatarbelakangi karena Kiai Said pernah tinggal dalam waktu yang lama di Timur Tengah, sehingga ia begitu paham akan kehidupan umat Islam di daerah tersebut, konflik yang tengah dialami umat Islam di sana dan permasalahan-permasalahan yang sedang dihadapi oleh mereka. Pemahaman Kiai Said terkait umat Islam di Timur Tengah bukan hanya berdasarkan karena ia pernah tinggal di sana, namun juga berdasarkan kajian ilmiah dan berita-berita. Melihat kondisi tersebut Kiai Said berusaha mencari solusi untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi umat Islam ini.

³ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, (Jakarta: Compass, 2016), h. 3.

⁴ Abdul Moqsith, "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 15, No. 2, November 2016, h. 21-22.

⁵ Muhammad Guntur Romli, *Islam Kita, Islam Nusantara*, h. 17.

Salah satu usahanya adalah mengenalkan kepada seluruh dunia tentang Islam Nusantara. Yaitu suatu konsep pemahaman tentang Islam yang cinta damai, toleran, moderat dan santun.⁶

Diskursus Islam Nusantara sebenarnya merupakan turunan dari apa yang disebut Gus Dur sebagai Pribumisasi Islam. Bagi Gus Dur,⁷ agama dan budaya, masing-masing dari keduanya memiliki independensinya sendiri. Agama bersumber dari wahyu dan memiliki norma-normanya sendiri, karena bersifat normatif, maka cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah karya cipta manusia, karenanya berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Namun keduanya memiliki tumpang tindih yang akan selalu bersama. Agama membutuhkan budaya untuk mewarnainya agar tidak terkesan gersang, dan kekayaan variasi budaya akan memudahkan substansi agama diterima di tengah masyarakat.

Pribumisasi Islam bukanlah jwanisasi ataupun singkretisasi, sebab pribumisasi hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum agama tanpa menambah hukum itu sendiri. Ia bukan sebuah upaya meninggalkan norma demi budaya, melainkan upaya agar norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash dengan memberikan peranan kepada ushul fiqh dan qawaid fiqh. Oleh karena itu, Gusdur menegaskan bahwa yang dipribumisasikan adalah manifestasi Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan

⁶ Muhammad Guntur Romli, *Islam kita Islam Nusantara: Lima Dasar Islam Nusantara*, (Tangerang: Ciputat School, 2016), h. 67.

⁷ Abdurrahman Wahid, "Pemikiran Awal: Pribumisasi Islam," dalam Harianto Oghie dan Fathu Yasik (ed), *Islam Nusantara: Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: LP Maarif NU Pusat, 2015), h. 1.

peribadatan formalnya.⁸

Pribumisasi Islam dan Islam Nusantara ibarat dua keping dari satu mata uang yang sama. Dua-duanya meletakkan Islam sebagai nilai luhur kehidupan beragama dan budaya sebagai instrumen untuk melabuhkan Islam dalam konteks masyarakat yang beragam. Menurut Abdul Moqsith Ghozali, upaya demikian dalam ushul fiqh disebut juga dengan *ijtihad tatbiqi*, yaitu ijtihad untuk mengkontekstualisasikan hukum. Sebab, Islam Nusantara tak banyak bergerak dalam ranah *ijtihad istinbati*,⁹ yaitu ijtihad dalam rangka penyimpulan produk hukum. Moqsith Ghozali dalam tulisannya mengutip Imam al-Shatibi terkait dengan perbedaan dua ijtihad tersebut. Jika *ijtihad istinbati* terfokus pada bagaimana menciptakan hukum (*insha' al-hukm*), maka *ijtihad tatbiqi* menfokuskan terhadap aspek penerapan hukumnya (*tatbiq wa tanzil al-hukm*). Selain perbedaan dari segi garapannya, dua ijtihad itu juga berbeda pada mimbar ujiannya. Jika kebenaran *ijtihad istinbati* dilihat dari korelasi dalil-dalilnya maka *ijtihad tatbiqi* dilihat dari korespondensi kemanfaatan di lapangan. Dalam *ijtihad tatbiqi* penerapan hukum atau norma dalam Islam akan ditakar dari manfaat dan mafsadatnya di tengah masyarakat.¹⁰

Oleh karena itu, Ahmad Suaedy menyebut Islam Nusantara dengan “Nahdlatul Islam Nusantara”, karena Suaedy menyadari bahwa Islam Nusantara ini merupakan titik nol awal kebangkitan Islam, dia mengibaratkan layaknya renaissance yang terjadi di Barat karena pada dasarnya Islam Nusantara merupakan kesadaran akan warisan kekayaan

⁸ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945* (Tangerang: Pustaka Kompas, 2016), h. 7.

⁹ Fatimah, “Ijtihad Isntinbati dan Ijtihad Tatbiqi Menurut al-Syatibi dalam Kitab Muwafaqat,” *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 9, No. 2, Juli 2011, h. 140.

¹⁰ Abdul Moqsith Ghozali, “Metodologi Islam Nusantara,” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), h. 106.

pengetahuan dan kebijaksanaan dari seluruh literatur dan ingatan masa lalu, baik melalui pengalaman hidup, maupun warisan yang bersifat filologis, Islam Nusantara akan membangkitkan (*nahdah*) modalitas menyeluruh yang dimiliki, tetapi yang membedakan adalah tradisi spiritualitas yang menyatu dengan lokalitas yang menjadi pembeda dengan tradisi renaissance yang sekularistik di Barat.¹¹

Meskipun demikian, Islam Nusantara bukanlah gagasan suci yang bersih dari kritik. Beberapa kalangan memandang bahwa Islam Nusantara hanyalah cara dalam menarik simpati komunitas muslim tradisional atau usaha untuk mempertahankan status quo-nya atau mempertahankan keadaan, status sosial dan kedudukan yang sudah ada.

Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Okamoto Masaki menyampaikan bahwa untuk menghasilkan kajian diskursus yang orisinal, diperlukan pendekatan kritis terhadap Islam Nusantara, baik pada tataran ideologis maupun implementatif. Ia menekankan pentingnya kewaspadaan agar tidak terjadi konflik dalam ranah budaya, praktik ekonomi, maupun penyimpangan moral yang dilakukan oleh lembaga negara, organisasi masyarakat, atau kalangan akademisi dengan mengatasnamakan Islam Nusantara. Meskipun pemaparan kritis terhadap aspek-aspek tersebut secara sepintas dapat dipandang menodai esensi gagasan Islam Nusantara, namun dalam jangka panjang justru berpotensi mendorong proses refleksi dan autokritik yang berkelanjutan, sehingga mampu memperkuat aspek-aspek

¹¹ Ahmad Suaedy, "Titik Nol Islam Nusantara," *Islam Nusantara: Jurnal for Study of Islamic History and Culture*, Vol. 1, (Juli 2020), h. 5.

fundamental dalam konstruksi Islam Nusantara.¹²

Pandangan ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak hanya perlu dipahami sebagai wacana normatif, tetapi juga sebagai konstruksi pemikiran yang terbuka terhadap kritik dan evaluasi. Dalam konteks ini, penting untuk menelaah bagaimana pola pikir Kiai Said dalam merumuskan Islam Nusantara, khususnya dalam menjaga keseimbangan antara prinsip dasar ajaran Islam dan dinamika sosial budaya yang berkembang.

Islam Nusantara kerap disandingkan dengan istilah *corrupted Islam* atau Islam yang tidak murni serta jauh dari pusat ajarannya di Timur Tengah (baca : Makkah, Madinah). Hal ini kerap melebarkan pendapat bahwa Islam Nusantara merupakan sekte baru yang ingin ‘ikut-ikutan’ budaya Hindu-Buddha kuno di Nusantara. Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terus terjadi sebagai proses yang selalu memperkaya hidup agar tidak mengering. Spesies yang beragam budaya akan memungkinkan hubungan antara kelompok yang berbeda berdasarkan kesamaan ini diantara kesetaraan agama dan budaya. Upaya rekonsiliasi antara praktek budaya dan sikap religius akan terus memiliki ketegangan tersendiri. Diluar kesadaran itu, perlu juga ditekankan bahwa agama dan budaya adalah 2 hal yang terus melekat dalam diri manusia. “Peradaban budaya melahirkan agama”.¹³

Beragam pandangan tersebut sekaligus memperlihatkan bahwa Islam Nusantara tidak berada dalam ruang yang tunggal, melainkan menjadi bagian dari perdebatan yang lebih luas mengenai bagaimana Islam dipahami

¹² Okamoto Massaki, “Anatomy of The Islam Nusantara Program and the Necessity for Critical Islam Nusantara Study,” *Jurnal Islam Nusantara for Study of Islamic History and Culture*, Vol. 1. Juli 2020, h. 33.

¹³ Nanda Khairiyah, Ali Abdillah, “Peradaban Islam Nusantara mewarnai corak Keislaman di Asia Tenggara.” *Alhamra, jurnal studi islam*. Vol 4 (Agustus 2023) h. 158

dan dipraktikkan dalam konteks budaya. Perbedaan perspektif ini menunjukkan adanya ruang kajian yang perlu didalami, khususnya dalam melihat bagaimana konstruksi pemikiran Islam Nusantara dirumuskan oleh tokoh yang memiliki otoritas keilmuan dan sosial.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa Islam Nusantara tidak hanya hadir sebagai wacana keislaman yang berkembang dalam ruang sosial dan akademik, tetapi juga merupakan bagian dari konstruksi pemikiran yang memiliki dasar epistemologis tertentu. Berbagai pro dan kontra yang muncul menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak dapat dilepaskan dari dinamika diskursus keislaman kontemporer, khususnya dalam memahami relasi antara ajaran normatif Islam dan realitas sosial budaya.

Dalam konteks ini, pemikiran Kiai Said menunjukkan adanya konsistensi pola berpikir yang tidak terlepas dari latar belakang keilmuan dan pengalaman intelektualnya. Hal tersebut dapat ditelusuri dari disertasinya tentang *Allah dan alam semesta perspektif tasawuf falsafi*, yang menekankan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan yang saling berkaitan. Pola dasar ini kemudian tercermin dalam berbagai karya dan gagasannya dalam merumuskan Islam Nusantara sebagai bentuk pemahaman keislaman yang kontekstual, adaptif, dan tetap berlandaskan pada prinsip dasar ajaran Islam.

Oleh karena itu, penelitian ini difokuskan untuk mengkaji bagaimana konstruksi pemikiran Kiai Said dalam merumuskan Islam Nusantara sebagai suatu identitas keislaman, yang selanjutnya akan dianalisis secara lebih

mendalam pada Bab IV.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Konstruksi pemikiran Islam Nusantara menurut KH. Said Aqil Siraj?
2. Bagaimana Islam Nusantara dikonstruksi sebagai identitas keislaman dalam konteks dinamika pro dan kontra di masyarakat?

C. Tujuan Penelitian

1. Menganalisis konstruksi pemikiran Islam Nusantara menurut KH. Said Aqil Siraj.
2. Mengidentifikasi dasar epistemologis KH. Said Aqil Siraj yang melandasi rekonstruksi identitas Islam Nusantara.
3. Menjelaskan implikasi konstruksi pemikiran Islam Nusantara sebagai identitas keislaman termasuk dalam konteks penerimaan dan respons di tingkat nasional maupun internasional.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat dalam penelitian ini dibagi menjadi dua yaitu:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah khasanah pengetahuan dan keilmuan dalam kajian studi Identitas Islam Nusantara dan tantangan, peran dan upaya Said Aqil Siraj mengembangkan Islam Nusantara.
 - b. Untuk menafsirkan implementasi identitas dalam upaya

pengembangan Islam Nusantara oleh Said Aqil Siraj.

2. Manfaat Praktis

- a. Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan masukan yang berarti khususnya bagi para Nahdliyin dan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
- b. Hasil penelitian ini diharapkan juga dapat menjadi masukan untuk para praktisi agama Islam dan akademisi pada studi sejarah dan kebudayaan Islam mengenai implementasi identitas Keislaman Nahdlatul Ulama Melalui Islam Nusantara.

E. Tinjauan Pustaka

Penelitian mengenai Islam Nusantara memang sudah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Namun Islam Nusantara versi Said Aqil Siraj serta perannya dalam mengembangkan Islam Nusantara masih sangat minim, jika ada, hanya sekedar penjabaran secara umum saja. Namun bukan berarti pembahasan tersebut memang benar-benar belum ada, berikut beberapa penelitian yang memiliki kemiripan studi dengan yang akan peneliti lakukan:

Penelitian Queen Fannis Listia dengan judul “Islam Nusantara: Upaya Pribumisasi Islam Menurut NU, Listia menjelaskan Islam Nusantara dari perspektif historis, di mana penyebaran agama Islam dilakukan dengan cara akulturasi budaya dan agama kemudian oleh Islam dibagi menjadi tiga. Pertama, adakalanya Islam menolak budaya setempat. Kedua, Islam merevisi budaya yang telah ada. Ketiga, Islam hadir untuk menyetujui budaya yang telah ada tanpa menolak dan tanpa merevisinya. Pertemuan Islam dengan tradisi Nusantara itu kemudian membentuk sistem sosial, lembaga pendidikan (seperti pesantren). Tradisi itulah yang kemudian

disebut dengan Islam Nusantara, yakni Islam yang telah melebur dengan tradisi budaya Nusantara. Proses ini yang disebut K.H. Abdurrahman Wahid (1980-an) sebagai proses pribumisasi Islam di mana ajaran Islam disampaikan dengan meminjam bentuk budaya lokal. Penelitian ini memang ada kemiripan dengan penelitian yang akan penulis lakukan, namun Listia lebih fokus pada penjelasan Islam Nusantara sebagai pengejawentahan dari Pribumisasi Islam Gus Dur, ia juga tidak menjelaskan strategi apa yang dipakai dalam pengembangan Islam Nusantara.¹⁴

Penelitian Emir Rasyid Fajarian, *Islam Nusantara Sebagai Pondasi Pendidikan Revolusi Mental Dalam Perspektif KH. A. Musthofa Bisri*, Emir menjelaskan Islam Nusantara sebagai pondasi pendidikan revolusi mental dalam pandangan KH. A. Mustofa Bisri. Dalam hal, ini bagaimana pemikiran KH. A. Mustofa Bisri tentang Islam Nusantara sebagai pondasi pendidikan revolusi mental. Dalam hal ini meliputi konsep Islam Nusantara secara umum dan konsep revolusi mental secara umum, pemikiran KH. A. Mustofa Bisri terkait Islam Nusantara dan pendidikan revolusi mental, Islam Nusantara sebagai pondasi pendidikan revolusi mental dalam perspektif KH. A. Mustofa Bisri. Menurut A. Mustofa Bisri istilah Islam Nusantara menurut ilmu nahwu adalah bentuk idhafah, di mana idhafah tidak hanya punya makna lam, tapi bisa juga bermakna fi atau min. Memaknai Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia yang merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya dan adat istiadat di Nusantara. Dari perspektif KH. A. Mustofa Bisri di atas terkait Islam Nusantara dan pendidikan revolusi mental, dapat ditarik kesimpulan bahwa Islam Nusantara dapat dijadikan sebagai pondasi pendidikan revolusi mental dengan pengembangan dari lima prinsip pokok (al-Kulliyat al-Khams) dari

¹⁴ Queen Fannis Listia, *Islam Nusantara: Upaya Pribumisasi Islam Menurut NU*, (UIN Sunan Ampel, 2016).

kemaslahatan yang diterapkan pada Islam Nusantara yang kemudian menjadi pokok-pokok ajaran Islam Nusantara yaitu Tawasuth, Tawazun, I'tidal, dan Tasamuh. Penelitian ini memang membahas mengenai Islam Nusantara. Namun, memiliki perbedaan yang sangat jauh dengan agenda penulis.¹⁵

Penelitian Budi Harianto yang berjudul *Islam Nusantara Dalam Konstruksi Ulama NU Jawa Timur*, Budi memaparkan mengenai konstruksi Islam Nusantara yang dilakukan oleh ulama Jawa Timur. Dalam hasil penelitiannya ia menyimpulkan bahwa Konstruksi Islam Nusantara dimaknai oleh para Ulama NU Jawa Timur sebagai salah satu representative Islam *Rahmatan Lil Alamiin*, Islam Moderat dan Islam yang toleran secara definitive. Dalam mengkonstruksi Islam Nusantara Ulama NU Jawa Timur melakukan proses eksternalisasi yang melibatkan pengaruh Ulama NU yang di PBNU, dalam proses obyektivitasnya diyakini Ulama NU Jawa Timur, dalam mendefinisikan Islam Nusantara sebagai Islam yang memiliki ciri khas Nusantara dan berbeda dengan Islam yang ada di Arab, Mesir, serta Yaman, namun tetap sama dalam ajaran pokok Islam. Terakhir, Internalisasi sebagai pengetahuan Ulama NU Jawa Timur berdasarkan latar belakang keilmuan yang berbasis Nusantara. Hasil konstruksi Islam Nusantara oleh Ulama NU Jawa Timur melahirkan dua tipologi Ulama NU Jawa Timur dalam mengkonstruks Islam Nusantara, yaitu: tipologi *The Legalist Traditionalist* dan tipologi *The Progressive Ijtihadist*. Penelitian ini juga mirip dengan tema yang akan penulis angkat, namun beda diskursus konsentrasi studinya. Jika Budi lebih ke Konstruksi yang dibangun oleh Ulama Jawa Timur dan ia tidak menyebutkan apa strategi Ulama Jawa Timur dalam mengimplementasikan konstruksinya, Peneliti lebih fokus ke Said

¹⁵ Emir Rasyid Fajarian, *Islam Nusantara Sebagai Pondasi Pendidikan Revolusi Mental Dalam Perspektif KH. A. Mustofa Bisri*, (IAIN Purwokerto, 2016).

Aqil Siraj yang merupakan salah satu tokoh kunci Istilah Islam Nusantara beserta peran implemenentasinya.¹⁶

Penelitian Imam Fathurrohman yang berjudul *Islam Nusantara Dalam Pemikiran KH. Said Aqil Siraj*, fokus pada konsep serta usaha-usaha sosialisasinya dalam rentang waktu 2010-2018, Penelitian tersebut menunjukkan bahwa Islam Nusantara bukan merupakan sekte atau aliran baru dalam Islam, melainkan sebuah tipologi keislaman yang terbentuk melalui proses historis panjang sebagai hasil interaksi antara ajaran Islam dengan budaya lokal. Dalam konteks ini, Islam Nusantara dipahami sebagai ekspresi keislaman yang moderat, toleran, dan mampu beradaptasi dengan nilai-nilai budaya tanpa meninggalkan prinsip dasar ajaran Islam.

Lebih lanjut, penelitian tersebut juga menegaskan bahwa pemikiran Islam Nusantara yang dikembangkan oleh Kiai Said memiliki akar historis yang kuat, baik dari tradisi dakwah Walisongo maupun pemikiran tokoh-tokoh besar Nahdlatul Ulama seperti K.H. Hasyim Asy'ari dan K.H. Abdurrahman Wahid. Selain itu, Islam Nusantara diposisikan sebagai respons terhadap tantangan keislaman kontemporer, khususnya dalam menghadapi radikalisme dan pengaruh ideologi transnasional. Dalam implementasinya, penelitian tersebut menyoroti berbagai upaya sosialisasi yang dilakukan oleh Kiai Said melalui forum keagamaan, pesantren, serta momentum strategis seperti Muktamar Nahdlatul Ulama, sehingga menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak hanya berada pada tataran

¹⁶ Budi Harianto, *Islam Nusantara Dalam Konstruksi Ulama NU Jawa Timur*, (Disertasi: UIN Sunan Ampel, 2021).

konseptual, tetapi juga praksis sosial.¹⁷

Meskipun demikian, penelitian Fathurohman tersebut masih berada dalam kerangka deskriptif-historis yang menitikberatkan pada pemaparan konsep dan aktivitas sosialisasi tokoh. Penelitian tersebut belum mengkaji secara mendalam bagaimana konstruksi pemikiran Islam Nusantara dibangun sebagai suatu identitas keislaman, serta belum menempatkan gagasan tersebut dalam kerangka teoretis yang mampu menjelaskan proses pembentukan makna dalam ruang diskursus. Dengan kata lain, Islam Nusantara dalam penelitian tersebut lebih dipahami sebagai konsep dan gerakan, belum sebagai konstruksi identitas yang dinamis dan terus mengalami proses pembentukan (*becoming*).

Selain itu, aspek epistemologis yang melandasi pemikiran Said Aqil Siradj juga belum dielaborasi secara komprehensif. Padahal, pemikiran tersebut memiliki basis keilmuan yang kuat, termasuk dalam tradisi tasawuf yang menekankan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan yang saling berkaitan. Ketiadaan analisis terhadap dimensi epistemologis ini menyebabkan pemahaman terhadap Islam Nusantara belum menyentuh akar konstruksi pemikirannya, terutama dalam melihat bagaimana pola berpikir Kiai Said terbentuk dan berkembang.

Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini hadir untuk mengisi celah yang belum banyak dikaji dalam penelitian sebelumnya. Berbeda dengan penelitian terdahulu yang bersifat deskriptif, penelitian ini menempatkan Islam Nusantara sebagai konstruksi identitas keislaman yang dibentuk

¹⁷ Imam Fathurrohman, *Islam Nusantara Dalam Pemikiran KH. Said Aqil Siraj dan usaha-usaha sosialnya tahun 2010-2018* (skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2018)

melalui proses penandaan dan negosiasi makna dalam ruang sosial budaya. Dengan menggunakan pendekatan teori identitas dari Stuart Hall, penelitian ini berupaya menganalisis bagaimana Islam Nusantara diproduksi sebagai representasi tertentu tentang Islam, serta bagaimana gagasan tersebut dimaknai, diperdebatkan, dan memperoleh legitimasi dalam konteks pro dan kontra yang berkembang di masyarakat.

Dengan demikian, perbedaan dalam penelitian ini terletak pada pendekatan analitis terhadap konstruksi pemikiran Islam Nusantara, bukan sekadar deskripsi konsep atau sosialisasi gagasan. Penelitian ini juga menekankan pada aspek epistemologis dan pola berpikir yang melandasi pemikiran Said Aqil Siradj, sehingga diharapkan mampu memberikan kontribusi baru dalam kajian Islam Nusantara, khususnya dalam memahami relasi antara agama, budaya, dan identitas dalam konteks keislaman kontemporer.

F. Kerangka Teori

1. Teori Identitas

Identitas pertama kali diperkenalkan oleh Aristoteles dan dipakai oleh para Teolog abad pertengahan, para filsuf seperti Locke dan Hume, matematikawan, dan dikembangkan oleh para psikolog pada abad ini. Menurut kajian psikoanalisa, Bostock dan Smith, mengemukakan bahwa identifikasi merupakan ekspresi awal ikatan emosional individu dengan orang lain. Menurut Freud, identifikasi merupakan suatu mekanisme di mana seorang anak akan mengenali dirinya melalui interaksi dengan

orangtua.¹⁸

Secara epistemologi, kata identitas berasal dari kata *identity*, yang berarti (1) kondisi atau kenyataan tentang sesuatu yang sama, suatu keadaan yang mirip satu sama lain; (2) kondisi atau fakta tentang sesuatu yang sama diantara dua orang atau dua benda; (3) kondisi atau fakta yang menggambarkan sesuatu yang sama diantara dua orang (individualitas) atau dua kelompok atau benda; (4) Pada tataran teknis, pengertian epistemologi di atas hanya sekedar menunjukkan tentang suatu kebiasaan untuk memahami identitas dengan kata “*identik*”, misalnya menyatakan bahwa “sesuatu” itu mirip satu dengan yang lain.¹⁹

Dalam teori identitas Stuart Hall, identitas merupakan sesuatu yang bersifat imajiner atau diimajinasikan tentang keutuhan. Sebuah identitas muncul akibat perasaan bimbang yang kemudian diisi oleh kekuatan dari luar dari setiap individu. Identitas sendiri adalah sebuah perwujudan dari imajinasi yang dipandang oleh pihak-pihak tertentu yang saling terhubung di dalamnya. Stuart Hall dalam karyanya *Cultural Identity and Diaspora* (1990: 393) menjelaskan bahwasanya identitas budaya sedikitnya dapat dilihat dari dua cara pandang, yaitu identitas budaya sebagai wujud (*identity as being*) dan identitas budaya sebagai proses menjadi (*identity as becoming*). Dalam cara pandang pertama, identitas budaya dilihat sebagai suatu kesatuan yang dimiliki bersama atau merupakan bentuk dasar seseorang serta berada dalam diri banyak orang yang memiliki kesamaan sejarah dan leluhur. Sehingga sudut pandang ini lebih melihat bahwasanya ciri fisik atau lahiriah lebih mengidentifikasi mereka sebagai suatu

¹⁸ Bostock, W. W., & Smith, G. W. *On Measuring National Identity*. (Hobart: Sosial Science Paper Publisher, 2001).

¹⁹ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik; Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005). H. 19-21

kelompok.²⁰

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa identitas adalah simbolisasi ciri khas yang mengandung diferensiasi dan mewakili citra sesuatu. Identitas sendiri dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu: identitas budaya, identitas sosial, dan identitas diri atau pribadi.²¹

a. Identitas Budaya

Identitas budaya merupakan ciri yang muncul karena seseorang itu merupakan anggota dari sebuah kelompok etnik tertentu, itu meliputi pembelajaran tentang dan penerimaan tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, dan keturunan dari suatu kebudayaan.

b. Identitas Sosial

Pengertian identitas harus berdasarkan pada pemahaman tindakan manusia dalam konteks sosialnya. Identitas sosial adalah persamaan dan perbedaan, soal personal dan sosial, soal apa yang kamu miliki secara bersama-sama dengan beberapa orang dan apa yang membedakanmu dengan orang lain. Menurut Baron dan Byne (2003), setiap orang berusaha membangun sebuah identitas social (*social identity*), sebuah representasi diri yang membantu kita mengkonseptualisasikan dan mengevaluasi siapa diri kita. Dengan mengetahui siapa diri kita, kita akan dapat mengetahui siapa diri (*Self*) dan siapa yang lain (*Others*).²²

c. Identitas Pribadi

Identitas umumnya dimengerti sebagai suatu kesadaran akan kesatuan dan kesinambungan pribadi, suatu kesatuan unik yang memelihara kesinambungan arti masa lampunya sendiri bagi diri sendiri dan orang lain;

²⁰ Stuart Hall, *Encoding/Decoding* dalam Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe dan Paul Willis (eds.), *Budaya Media Bahasa: Teks Utama Penganang Cultural Studies 1972-1979*, terjemahan Saleh Rahmana, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009.) h. 68

²¹ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik*. H.21

²² Baron, R.A., & Byne. D.. *Psikologi sosial*. (Ed) Kesepuluh, Jilid 1. Jakarta: Erlangga, 2003). H. 56

kesatuan dan kesinambungan yang mengintegrasikan semua gambaran diri, baik yang diterima dari orang lain maupun yang diimajinasikan sendiri tentang apa dan siapa dirinya serta apa yang dapat dibuatnya dalam hubungan dengan diri sendiri dan orang lain. Identitas diri seseorang juga dapat dipahami sebagai keseluruhan ciri-ciri fisik, disposisi yang dianut dan diyakininya serta daya-daya kemampuan yang dimilikinya. Kesemuanya merupakan kekhasan yang membedakan orang tersebut dari orang lain dan sekaligus merupakan integrasi tahap-tahap perkembangan yang telah dilalui sebelumnya. Identitas personal didasarkan pada keunikan karakteristik pribadi seseorang. Perilaku budaya, suara, gerak-gerik anggota tubuh, warna pakaian, dan guntingan rambut menunjukkan ciri khas seseorang yang tidak dimiliki orang lain.

Sedangkan dalam pembentukan identitas menurut paradigma modernitas yang digagas oleh Stuart Hall, identitas merupakan sebuah proses konstruksi yang selalu berkelanjutan dan tidak akan pernah selesai. Hall menyebut konsep identitas sebagai suatu hal yang menjadi (*becoming*) ketimbang proses terjadi (*being*). Identitas melibatkan cara kerja representasi dalam mengkonstruksi identitas itu sendiri, maka identitas bukanlah sebuah tanda identikkan, melainkan tidak lebih merupakan suatu produk penandaan. Sedangkan feminisme poststrukturalis, meyakini bahwa identitas dan kategori yang ajeg bersifat problematik dan bahwa perempuan adalah penanda makna yang terus menerus berubah.²³

Dalam konteks studi identitas, teori Stuart Hall menekankan sifat identitas yang dinamis dan terus terbentuk (*becoming*), berbeda dengan pandangan yang lebih statis. Sementara itu, Baron dan Byne menyoroti

Stuart Hall, *Encoding/Decoding, Identity: Community, Culture, Difference* (Disunting oleh [Jonathan Rutherford](#)) (London, Lawrence & Wishart, 1990) h. 75

pentingnya identitas sosial dalam pembentukan representasi diri individu dalam konteks interaksi. Peneliti akan mengadopsi kerangka berpikir Hall yang melihat identitas sebagai proses konstruksi berkelanjutan, karena relevan dengan bagaimana identitas Islam Nusantara terus berkembang dan berinteraksi dengan berbagai pengaruh.

2. Kapital Sosial

Di era aplikasi kapital sosial ada tiga pemikir yang berjasa dalam mengembangkan dan mengenalkan kapital sosial yaitu Pierre Bourdieu, James S. Coleman, dan Robert Putnam. Bourdieu menjelaskan bahwa, kapital sosial sebagai bagian dari penjelasan kapital budaya, kapital simbolis, dan kapital ekonomi. Kapital sosial adalah bagian dari sumber daya nyata atau potensial terkait dengan keanggotaan kelompok. Keanggotaan satu organisasi menjadi kapital simbol yang memberikan pemiliknya mengakses kapital lainnya.²⁴

Besarnya kapital sosial yang dimiliki oleh seorang anggota kelompok tergantung pada ukuran seberapa besar jaringan yang bisa ia manfaatkan secara efektif dan besarnya kapital ekonomi, budaya atau simboliknya yang bisa diakses dari hubungan melalui jalur tersebut. Kapital sosial menurut Bourdieu berfungsi menggandakan kapital miliknya.

Kapital sosial Bourdieu terdiri dari dua elemen, pertama adalah hubungan sosial yang memungkinkan individu memiliki akses terhadap sumber daya yang dimiliki rekannya dan kedua jumlah atau besarnya dan kualitas sumber daya itu. Melalui kapital sosialnya seseorang dapat mengakses langsung sumber daya ekonomi, seperti pinjaman, nasihat untuk

²⁴ Pierre Bourdieu, *A Social Critique of the Judgement of Taste*, (Amerika Serikat: Harvard University Press, 1984), h. 249.

investasi. Seseorang melalui kapital sosialnya, dapat meningkatkan kapital budayanya melalui interaksi dengan ahli atau menarik manfaat keanggotaannya dari sebuah instansi atau perkumpulan yang memiliki kapital budaya yang tinggi. Di sisi lain, menurut Bourdieu, untuk membangun kapital sosial dibutuhkan investasi dengan kapital ekonomi dan kapital budaya.²⁵

Putnam adalah ilmuwan yang membawa konsep kapital sosial menjadi primadona melalui karyanya “Bowling Alone” mengenai menurunnya kapital sosial di Amerika Serikat. Putnam, dalam bukunya menjadi national best seller di Amerika menjelaskan bahwa Lyda Judson Hanifan, pengawas sekolah di West Virginia, merupakan orang yang pertama kali menggunakan konsep kapital sosial pada tahun 1916.²⁶

Kapital sosial Putnam mengacu pada kapital sosial sebagai sifat organisasi sosial, seperti kepercayaan, norma-norma, jaringan kerja, yang meningkatkan efisiensi masyarakat dengan memfasilitasi tindakan terkoordinasi.²⁷

Pada tahun 1996, Putnam menambahkan definisi kapital sosial dengan unsur *participants* (aktor atau anggota masyarakat spesifik yang terlibat di dalam tindakan bersama atau yang mendapatkan manfaat dari tindakan bersama) yang pada tahun 1993 hanya disebutkan sebagai masyarakat (*society*). “Kapital sosial yang saya maksud adalah sifat kehidupan sosial – jaringan, norma, dan kepercayaan – yang memungkinkan

²⁵ Lebih lanjut baca Pierre Bourdieu, *A Social Critique of the Judgement of Taste*, (New York: Harvard University Press, 1984).

²⁶ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon & Schuster, 2000), h. 19.

²⁷ Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, (New Jersey: Princenton University Press, 1993), h. 169.

peserta bertindak bersama-sama dengan lebih efektif untuk mencapai tujuan bersama”.²⁸ Definisi ini menjelaskan kerja sama kolektif sebagai hasil dari kapital sosial.

Dalam bukunya yang terbaru *Bowling Alone* tahun 2000, Putnam memformulasikan kapital sosial hanya ada dua unsur yaitu jaringan (*network*) dan norma. Kepercayaan dan norma timbal-balik adalah hasil atau akibat dari adanya jaringan dan norma. Putnam juga memperkenalkan dua bentuk dasar kapital sosial yaitu *bridging* yang membawa sifat inklusif dan *bonding* yang membawa sifat eksklusif. *Bridging* adalah kapital sosial dengan sifat yang lebih terbuka dan berusaha menghubungkan orang-orang dari kelompok sosial yang berbeda. *Bonding* atau mengikat adalah kapital sosial dengan kecenderungan eksklusif dan mempertahankan sifat homogen. *Bridging* akan sangat baik jika digunakan untuk menghubungkan ke aset luar kelompok. Sedangkan *bonding* kompatibel untuk meningkatkan kepercayaan di antara anggota. Bagi Putnam ikatan keluarga kurang penting sebagai sumber solidaritas. *Bonding* vertikal kurang membantu dibandingkan dengan *bonding* horizontal.²⁹

Penelitian ini menggunakan teori identitas dari Stuart Hall sebagai kerangka utama untuk menganalisis konstruksi Islam Nusantara. Hall memandang identitas bukan sebagai sesuatu yang bersifat tetap (*being*), melainkan sebagai proses yang terus-menerus dibentuk (*becoming*) melalui praktik representasi dan penandaan (*signifying practices*). Dalam perspektif ini, identitas dipahami sebagai hasil dari proses diskursif yang melibatkan

²⁸ Robert D. Putnam, “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”, *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1, 1995, h. 56.

²⁹ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon & Schuster, 2000).

negosiasi makna dalam konteks sosial dan budaya tertentu.

Pendekatan ini relevan untuk menganalisis Islam Nusantara, karena konsep tersebut tidak hanya hadir sebagai doktrin normatif, tetapi sebagai hasil konstruksi pemikiran yang dibentuk melalui interaksi antara ajaran Islam dan realitas budaya Nusantara. Dengan demikian, Islam Nusantara dapat dipahami sebagai “produk penandaan”, yaitu representasi tertentu tentang Islam yang dimaknai dan diproduksi dalam konteks sosial budaya Indonesia.

Dalam konteks ini, pemikiran Kiai Said dapat dilihat sebagai proses artikulasi identitas keislaman yang bersifat kontekstual. Melalui gagasan Islam Nusantara, Kiai Said tidak hanya menjelaskan Islam, tetapi juga membangun representasi tentang bagaimana Islam seharusnya dipahami dan dipraktikkan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, konstruksi Islam Nusantara merupakan bagian dari proses *becoming*, di mana identitas keislaman terus dinegosiasikan dalam ruang diskursus.

Untuk melengkapi analisis tersebut, penelitian ini juga memanfaatkan konsep kapital sosial sebagaimana dikemukakan oleh Pierre Bourdieu, James Coleman, dan Robert Putnam. Kapital sosial dalam konteks ini dipahami sebagai jaringan relasi, kepercayaan, serta legitimasi sosial yang memungkinkan suatu gagasan dapat diterima dan disebarluaskan dalam masyarakat.

Dalam kerangka penelitian ini, kapital sosial tidak digunakan untuk menjelaskan identitas secara langsung, tetapi sebagai faktor pendukung dalam proses artikulasi dan penyebaran identitas tersebut. Pemikiran Kiai Said mengenai Islam Nusantara tidak dapat dilepaskan dari posisi sosialnya sebagai tokoh keagamaan yang memiliki otoritas, jaringan kelembagaan

yang luas terlebih posisi beliau sebagai ketua umum PBNU dua periode, serta legitimasi di tingkat nasional dan internasional.

Dengan demikian, kapital sosial berperan dalam memperkuat proses konstruksi identitas Islam Nusantara sebagai “produk penandaan” yang tidak hanya diproduksi secara diskursif, tetapi juga memperoleh penerimaan dalam ruang sosial yang lebih luas. Dalam hal ini, teori kapital sosial melengkapi teori identitas dengan menjelaskan bagaimana suatu konstruksi pemikiran dapat memperoleh legitimasi dan bertransformasi menjadi identitas kolektif.

Dengan menggunakan teori identitas dari Stuart Hall dan didukung oleh konsep kapital sosial, penelitian ini menganalisis bagaimana Islam Nusantara dikonstruksi sebagai identitas keislaman melalui proses penandaan dan negosiasi makna, serta bagaimana konstruksi tersebut memperoleh legitimasi dalam konteks sosial dan budaya.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Adapun jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Metode kualitatif digunakan untuk meneliti suatu objek, sistem pemikiran, maupun peristiwa sosial pada masa sekarang, dengan tujuan memperoleh pemahaman yang mendalam dan menyeluruh terhadap fenomena yang dikaji. Pendekatan ini menekankan pada aspek makna, ide, dan persepsi, sehingga mampu menggambarkan realitas secara utuh yang tidak dapat diukur dengan angka.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan kualitatif digunakan untuk menganalisis konstruksi pemikiran Kiai Said mengenai Islam Nusantara. Peneliti secara langsung melakukan pembacaan kritis

terhadap karya-karya utama Kiai Said, serta menelaah pemikirannya dalam berbagai forum ilmiah, ceramah, dan media publik, guna menemukan pola dasar yang membentuk cara berpikir beliau.

Penelitian ini juga termasuk dalam penelitian normatif dengan menggunakan metode *library research* (penelitian kepustakaan). Oleh karena itu, sumber data yang digunakan berasal dari berbagai literatur yang relevan, baik berbahasa Arab, Inggris, maupun Indonesia, yang berkaitan dengan tema Islam Nusantara dan pemikiran Kiai Said. Namun demikian, penelitian ini tidak berhenti pada pengumpulan data pustaka, melainkan dilengkapi dengan data empiris melalui wawancara langsung, sehingga mampu memperkuat analisis yang dilakukan.

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, digunakan dua jenis sumber data, yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

Sumber primer dalam penelitian ini berupa pemikiran langsung Kiai Said, baik dalam bentuk wawancara, diskusi, maupun rekaman audio-visual seperti ceramah di televisi dan media digital. Selain itu, peneliti juga mengkaji secara mendalam karya-karya utama Kiai Said, di antaranya *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi* (2021), *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri* (2015), *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin* (2019), serta karya-karya lainnya yang relevan dengan fokus penelitian.

Adapun sumber sekunder dalam penelitian ini berupa buku, jurnal, skripsi, tesis, disertasi, serta artikel ilmiah yang membahas Islam Nusantara dan pemikiran Kiai Said. Sumber-sumber ini digunakan untuk

memperkaya analisis serta memberikan perspektif pembandingan dalam memahami objek penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data dilakukan melalui beberapa metode yang saling melengkapi, yaitu:

A. Wawancara

Sulistyo-Basuki mengemukakan dalam penelitian dengan cara wawancara (*interview*) secara mendalam memiliki tujuan untuk mengolah dan pengumpulan informasi yang kompleks dan bermacam-macam informasi yang berisi tentang sikap, pendapat bahkan pengalaman pribadi.

Menghindari hilangnya informasi yang diperoleh peneliti, maka diharapkan peneliti sebelum melakukan penelitiannya lebih dahulu meminta izin informan menggunakan alat perekam dalam melakukan wawancara, peneliti harus menjelaskan suatu gambaran sebagai latar belakang dan tentang topik yang akan diteliti.³⁰

Dalam hal ini, peneliti melakukan wawancara langsung dengan Kiai Said sebagai aktor utama dalam penelitian ini, guna menggali secara langsung bagaimana beliau membangun dan merumuskan konsep Islam Nusantara. Selain itu, peneliti juga melakukan wawancara dengan tokoh-tokoh yang memiliki keterkaitan dengan perjalanan intelektual Kiai Said, termasuk pelajar Indonesia di Makkah yang sezaman dengan beliau, seperti Kiai Siraj Trenggalek, yang ditemui peneliti saat melaksanakan ibadah haji tahun 2025. Wawancara ini dilakukan untuk menelusuri

³⁰ Sulistyo-Basuki. *Metode Penelitian*. (Jakarta: Wedatama Widya Sastra dan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2006), h. 61.

aspek historis dan pengalaman intelektual yang turut membentuk pola pikir Kiai Said.

B. Observasi

Observasi dilakukan sebagai upaya untuk memahami secara langsung konteks sosial dan praktik pemikiran yang berkembang di sekitar objek penelitian. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan observasi partisipan, di mana peneliti terlibat secara langsung dalam interaksi dengan narasumber, khususnya dalam proses wawancara.

Melalui observasi ini, peneliti tidak hanya mencatat data secara tekstual, tetapi juga menangkap ekspresi, sikap, dan cara penyampaian gagasan dari narasumber, sehingga memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap objek penelitian.

C. Studi Pustaka

Studi pustaka dilakukan dengan menelaah berbagai literatur yang berkaitan dengan tema penelitian, baik berupa buku, jurnal ilmiah, maupun sumber tertulis lainnya. Dalam penelitian ini, studi pustaka tidak hanya digunakan sebagai landasan teoritis, tetapi juga sebagai bahan utama dalam menganalisis pemikiran Kiai Said secara sistematis.

D. Dokumentasi

Dokumentasi digunakan sebagai data pendukung dalam penelitian ini, berupa foto, rekaman, maupun arsip kegiatan yang berkaitan dengan Kiai Said. Data dokumentasi ini digunakan untuk memperkuat validitas penelitian, serta memberikan bukti empiris terhadap aktivitas dan peran Kiai Said dalam menyebarkan gagasan Islam Nusantara.

4. Metode Analisa Data

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan komparatif (*comparative approach*), yaitu membandingkan pemikiran kelompok dalam memahami konsep Islam Nusantara, khususnya dalam kaitannya dengan interaksi antara Islam universal dan realitas sosial, budaya, serta keagamaan di Indonesia. Melalui pendekatan ini, peneliti berupaya mengidentifikasi titik temu dan perbedaan dalam konstruksi pemikiran, sehingga dapat menangkap secara utuh karakter dan arah pemikiran yang dibangun oleh Kiai Said dalam merumuskan Islam Nusantara.

Dalam proses analisis data, penelitian ini berpedoman pada model analisis interaktif yang dikembangkan oleh Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, yang meliputi tiga tahapan utama, yaitu reduksi data, penyajian data, serta penarikan kesimpulan dan verifikasi.³¹

Pada tahap reduksi data, peneliti melakukan pemilahan dan pemfokusan terhadap data yang relevan, khususnya yang berkaitan dengan pemikiran Kiai Said mengenai Islam Nusantara, relasi agama dan budaya, serta respon terhadap arus Islam transnasional. Data yang telah dipilih kemudian disusun secara sistematis dalam bentuk narasi analitis pada tahap penyajian data, sehingga memudahkan dalam melihat pola hubungan antar gagasan. Selanjutnya, pada tahap penarikan kesimpulan dan verifikasi, peneliti melakukan interpretasi terhadap data secara berulang untuk memastikan konsistensi dan ketepatan makna yang dihasilkan.

Proses verifikasi data dalam penelitian ini dilakukan melalui dua tahapan, yaitu kritik ekstern dan kritik intern. Kritik ekstern dilakukan dengan menelaah aspek luar dari sumber data, seperti keaslian dokumen, latar belakang penulisan, serta konteks kemunculan sumber tersebut. Dalam

³¹Miles, B. Mathew dan Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber Tentang Metode Metode Baru*. (Jakarta: UIP, 1992), h. 112.

penelitian ini, peneliti membandingkan berbagai sumber yang membahas konsep Islam Nusantara untuk memastikan kesesuaian dan keabsahan data yang digunakan.

Adapun kritik intern dilakukan dengan menelaah isi atau substansi data, termasuk kredibilitas penulis, konsistensi argumentasi, serta relevansi isi dengan fokus penelitian. Melalui kritik intern ini, peneliti menilai apakah data yang digunakan benar-benar mencerminkan pemikiran yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Selanjutnya, tahap interpretasi dilakukan sebagai proses penafsiran terhadap data yang telah dikritisi. Dalam tahap ini, peneliti melakukan dua langkah utama, yaitu analisis dan sintesis. Analisis dilakukan dengan menguraikan data yang telah diperoleh untuk menemukan makna-makna yang terkandung di dalamnya, sedangkan sintesis dilakukan dengan menghubungkan berbagai temuan menjadi satu kesatuan yang utuh. Melalui proses ini, peneliti berupaya memperoleh pemahaman yang mendalam mengenai konstruksi pemikiran Islam Nusantara.

Tahap terakhir adalah historiografi, yaitu penyusunan hasil penelitian dalam bentuk tulisan ilmiah yang sistematis dan sesuai dengan kaidah penulisan akademik. Pada tahap ini, seluruh hasil analisis dan interpretasi disusun secara runtut untuk menjelaskan bagaimana konstruksi pemikiran Kiai Said dalam membangun konsep Islam Nusantara.

Dalam pelaksanaannya, peneliti melakukan wawancara dengan menyusun daftar pertanyaan yang diajukan secara langsung kepada Kiai Said sebagai aktor utama penelitian. Data yang diperoleh dari wawancara tersebut kemudian diverifikasi dengan membandingkannya terhadap sumber-sumber tertulis yang relevan, serta dianalisis untuk menemukan kesesuaian antara pernyataan langsung dengan konstruksi pemikiran yang tertuang dalam karya-karyanya. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya

bersifat deskriptif, tetapi juga analitis dalam menjelaskan pola pemikiran dan konstruksi identitas Islam Nusantara.

H. Sistematika Pembahasan

Tesis ini akan dibagi menjadi 5 bab. Bab pertama merupakan pendahuluan serta penjelasan mengenai pentingnya penelitian ini dilakukan, dalam bab ini juga dipaparkan rumusan masalah, tujuan, manfaat, kerangka teori dan metode penelitian.

Bab kedua membahas tentang biografi Said Aqil Siraj, Sanad Keilmuannya, Latar Belakang Sosialnya, Serta karya-karya-karyanya.

Pada bab ketiga, akan menjelaskan tema-tema tentang Islam Nusantara.

Bab keempat membahas tentang konstruksi identitas Islam Nusantara menurut KH. Said Aqil Siraj dan Perannya dalam mengembangkan Islam Nusantara di Indonesia serta upaya untuk menjawab pro kontra tentang Islam Nusantara.

Bab kelima penutup, berisi kesimpulan dan saran.



BAB II

SEJARAH SOSIAL INTELEKTUAL KH. SAID AQIL SIRAJ

A. Biografi KH. Said Aqil Siraj

Kiai Said lahir di daerah Kempek dalam lingkungan pesantren Kempek pada 03 Juli 1953 dari pasangan KH. Aqiel Siradj dan Nyai Hj. Afifah binti Kyai Harun. Kiai Said tumbuh di tengah-tengah keluarga yang sangat cinta dan hormat pada ilmu. Selain memiliki darah keturunan dari Pesantren Kempek, Kiai Said juga mewarisi darah ulama dari Pondok Pesantren Gedongan di desa Eder, Pangenan, Cirebon. Jalur trah ini berasal dari ayahnya yaitu Kyai Aqil yang merupakan putra dari KH. Siroj bin KH. Muhammad Said. Kiai Muhammad Said adalah ulama karismatik yang menyebarkan Islam dengan membuka lembaga pendidikan Pondok Pesantren, selain itu, Kiai Muhammad Said juga merupakan salah satu ulama yang turut berjuang dalam melawan penjajahan Belanda di Kota Cirebon. Kiai Muhammad Said wafat pada tahun 1931 M.³²

Kiai Said juga memiliki ketersambungan nasab dengan Syarif Hidayatullah alias Sunan Gunung Jati. Ketersambungan nasab ini berasal dari jalur ayahnya dan Ibunya. Jalur nasab Kiai Said kepada Sunan Gunung Jati tersambung dari KH. Aqil Siraj bin KH. Said Gedongan bin KH. Murtasim bin KH. Nuruddin bin KH. Ali bin Tubagus Ibrahim bin Abdul Mafakhir (Majalengka) bin Maulana Muhammad Banten bin Maulana Mansyur bin Maulana Yusuf Banten bin Maulana Hasanuddin bin Syaikh

³² Lebih lanjut baca, A. Musthofa Haroen, *Meneguhkan Islam Nusantara: Biografi Pemikiran dan Kiprah Kebangsaan Prof. Dr. KH. Said Aqil Siraj*, (Jakarta: Khalista, 2015). Bandingkan dengan Mohammad Dawam Sukardi, *NU Sejak Lahir, (Dari Pesantren Untuk Bangsa: Kado Buat Kyai Said)*, (Jakarta: SAS Center, 2010).

Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati).³³

Sedangkan silsilah Kiai Said dari jalur Ibu yang bertemu dengan Sunan Gunung jati sebagai berikut: KH. Said Aqil Siraj bin Nyai Afifah binti Kiai Harun bin Nyai Madrawi binti Pangeran Hasanuddin bin Sultan Anom Moh. Kaharuddin, I bin Sultan Anom Abu Sholeh Imaduddin bin Sultan Anom Khoiruddin bin Sultan Anom Alimuddin bin Sultan Anom Raja Mandura Raja Kadiruddin bin Sultan Anom Muhammad Badruddin bin Panembahan Girilaya bin Panembahan Dipati Anom Cirebon bin Pangeran Pasarean bin Syaikh Syarif Hidayatullah.³⁴

Selain memiliki jalur nasab dari Sunan Gunung Jati, Kiai Said juga memiliki jalur nasab yang bertemu dengan Kyai Mutamakkin Kajen. Jalur ini berasal dari ayahnya yaitu: KH. Said Aqil Siraj bin KH. Aqil bin Nyai Fatimah binti Nyai Fadhilah binti KH. Ahmad Soleh bin KH. Asnawi Sepuh (Guru Kyai Soleh Darat) bin Nyai Ageng Mustajiroh binti Nyai Ageng Godhek binti Kyai Mutamakkin.³⁵

B. Perjalanan Intelektual KH. Said Aqil Siraj

Kiai Said tumbuh dalam dua lingkungan yang memiliki tradisi intelektual yang tinggi. Pengalaman Kiai Said dimasa kecil di bawah bimbingan ayahnya Kiai Aqil Siroj dan ibunya Nyai Afifah Harun menjadi bekal yang sangat berharga untuk masa depannya. Dari orang tuanya, Kiai Said mendapatkan bimbingan belajar al-Qur'an, semua dasar ilmu gramatikal Arab, fiqih, aqidah, dan ilmu-ilmu lainnya dari orang tuanya

³³ Wawancara, bandingkan dengan Akhmad Nizar, *Islam Nusantara dan Islam Transnasional, Kajian Analisis Pemikiran Kiai Said Aqil Siroj*, (Yogyakarta: KBM Indonesia, 2022), h. 106.

³⁴ A Musthofa Haroen, *Meneguhkan Islam Nusantara*, h. 36.

³⁵ NU Online, "Napak Tilas ke Kudus, Gus Baha Ungkap Nasab Kiai Said Sampai Kiai Asnawi". <https://www.nu.or.id/nasional/napak-tilas-ke-kudus-gus-baha-ungkap-nasab-kiai-said-sampai-kiai-asnawi-HDz1v> diakses pada 15 Januari 2024.

langsung. Ayah Kiai Said merupakan sosok yang sangat tegas dalam mendidik anak-anaknya, Kiai Aqil tidak ragu untuk menegur bahkan memukul anaknya dengan sorban jika anaknya tidak mau belajar. Hal ini merupakan *uswah* yang akan terus membekas dalam diri Kiai Said kedepannya. Kiai Aqil memiliki kebiasaan melakukan *muthala'ah* kitab-kitab di manapun berada. Maka tidak heran jika dijumpai kitab-kitab yang berserakan di ruang tamu, kamar, dan tempat-tempat lainnya.³⁶

Dari pengalaman yang ia dapatkan diwaktu kecil inilah yang kemudian memunculkan visi yang kuat dalam mempelajari ilmu-ilmu agama dari dalam diri Kiai Said. Kiai Said seringkali menyatakan bahwa ilmu memiliki posisi yang sangat penting dari sekedar simbol-simbol yang tampak dari luar. "*lebih baik menggunakan gamis dan bercelana panjang tapi berilmu, dari pada menggunakan gamis dan simbol-simbol lainnya tapi tidak berilmu*". Kiai Said juga pernah menegaskan "*nikmat terbesar yang diterima oleh muslim di Indonesia adalah menjadi muslim yang tinggal di Indonesia*".³⁷

Rasa cinta yang besar terhadap ilmu inilah yang kemudian menjadikan Kiai Said tidak pernah puas atas ilmu yang telah ia dapatkan, pengembaraannya tidak cukup hanya dengan belajar di Pesantren Kempek dan Gedongan saja. Maka dari itu, setelah selesai belajar di pesantren tersebut, Kiai Said melanjutkan studinya di Pondok Pesantren Lirboyo, lalu ke Jogja dan terakhir Kiai Said melanjutkan studinya di Universitas Ummul Quro Makkah.³⁸

Di pesantren Lirboyo, Kiai Said mendapat gembelangan langsung

³⁶ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 108-109.

³⁷ Musthoda Haroen, *Meneguhkan Islam Nusantara*, h. 12.

³⁸ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 110.

dari Kiai Mahrus Ali, Kiai Mahrus Ali adalah menantu dari Kiai Abdul Karim, pengasuh Pesantren Lirboyo sekaligus paman Kiai Said dari jalur ayah. Kiai Mahrus Ali merupakan putra dari Kiai Ali yang menikah dengan Nyai Hasinah, kakak perempuan dari Kiai Siroj. Di Lirboyo Kiai Said mempelajari banyak kitab, mulai dari Fiqih, Nahwu, Shorof, Aqidah dan bidang keilmuan lainnya. Meskipun beberapa kitab di atas sudah Kiai Said pelajari di pesantren sebelumnya, namun kali ini Kiai Said mendapatkan bimbingan untuk lebih mendalami lagi semua bidang ilmu tersebut.³⁹

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Madrasah Aliyah (level tertinggi dalam sistem pembelajaran di Lirboyo), Kiai Said melanjutkan belajarnya di IAIN Tribakti. Kampus ini didirikan oleh Kyai Mahrus pada 9 Muharram 1386 H dan diresmikan oleh Menteri Agama KH. Saifuddin Zuhri pada 9 Rajab 1386 yang bertepatan dengan 25 Oktober 1966 M. di tengah proses perkuliahan di Tribakti Kiai Said merasa apa yang ia pelajari sudah ia dapatkan sebelumnya. Hingga akhirnya ia memutuskan untuk tidak melanjutkan studinya di Tribakti dan pindah ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.⁴⁰

Sembari melanjutkan studi di IAIN Sunan Kalijaga, Kiai Said juga belajar di Pesantren Krapyak yang langsung dikader oleh Kiai Ali Maksum. Kiai Ali Maksum adalah sosok ulama yang sederhana, namun memiliki keilmuan yang tinggi, ia merupakan Kiai yang banyak melahirkan banyak Kiai, seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Kh. Cholil Bisri, KH. Musthofa Bisri, KH. Masdar Farid Mas'udi dan KH. Said Aqil Siraj.

Di pesantren Krapyak Kiai Said mendapatkan pembelajaran secara maksimal dari Kiai Ali Maksum. Selain dituntut untuk terus mengaji, Kiai

³⁹ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 110.

⁴⁰ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 111.

Said juga dituntut untuk terus membuka cakrawala pemikirannya dengan cara berdiskusi dengan santri dan mahasiswa lainnya.⁴¹

Sebelum menyelesaikan pendidikannya di IAIN Sunan Kalijaga, Kiai Said melanjutkan kembali studinya di Universitas King Abdul Aziz Jeddah. Ia meninggalkan proses belajarnya di IAIN Sunan Kalijaga karena merasa semua yang ia pelajari sudah ia dapatkan semuanya. Alasan Kiai Said memilih melanjutkan studinya di Universitas King Abdul Aziz Jeddah dan meninggalkan IAIN Sunan Kalijaga adalah sistem pendidikan di Universitas King Abdul Aziz yang menurutnya bagus untuk pengembangan keilmuan Islam dan setara dengan Universitas Al-Azhar Mesir.⁴²

Pada tahun 1982 Kiai Said berhasil menyelesaikan studi S1 nya di jurusan Ushuluddin Universitas King Abdul Aziz, setelah itu, ia melanjutkan studinya dengan mengambil program S2 di Universitas Ummul Qura Makkah dan masuk pada jurusan Perbandingan Agama. Ia menyelesaikan studi S2 nya dengan tugas akhir yang membahas tentang Kitab Perjanjian lama dan surat-surat Sri Paus Paulus dan selesai pada tahun 1987. Setelah menyelesaikan S2, Kiai Said langsung mengambil program doktoral di kampus yang sama dan berhasil menamatkannya pada tahun 1994. Judul disertasinya pada program S3 adalah *Sillatullah bi al-Kaun fi al-Tasawwuf al-Falsafi*.

Persentuhan Kiai Said dengan dunia internasional semasa studinya di luar negeri berhasil memperluas pengetahuannya secara terbuka dan mulai menjalin hubungan dengan tokoh-tokoh dari berbagai penjuru dunia. Ketika masih di Makkah Kiai Said telah menjalin hubungan dengan Gus Dur. Ketika Gus Dur berkunjung ke Makkah, ia akan selalu memilih tidur di

⁴¹ Musthofa Harun, *Meneguhkan Islam Nusantara*, h. 51.

⁴² Wawancara Kiai Said

rumah Kiai Said, hal ini pernah diceritakan oleh Kiai Said “Gus Dur ini sering banget menginap di rumah saya ketika beliau berkunjung ke Makkah, bahkan ketika datang bersama rombongan Bu Mega, Gus Dur lebih memilih tidur di rumah saya dari pada tidur di hotel. Gus Dur memilih tidur di rumah saya untuk dapat berdiskusi sampai pagi”.⁴³

Kecenderungan intelektual Said Aqil Siradj dalam melakukan diskusi ilmiah telah terbentuk sejak masa studinya di Haramain. Pada periode tersebut, ia aktif terlibat dalam forum-forum diskusi bersama para santri dan mahasiswa Indonesia yang sedang menempuh pendidikan di kawasan tersebut. Intensitas keterlibatannya dalam aktivitas akademik ini menunjukkan adanya dorongan kuat terhadap pengembangan pengetahuan keislaman secara mendalam.

Selain itu, ketertarikan terhadap kajian keilmuan mendorong Said Aqil untuk secara konsisten mengikuti berbagai halaqah yang diselenggarakan oleh para masyayikh di Makkah, di antaranya Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki dan Yasin al-Fadani, serta sejumlah ulama lainnya. Keterlibatan dalam halaqah tersebut tidak hanya memperkaya wawasan keilmuan, tetapi juga memperkuat basis intelektualnya dalam bidang tasawuf dan pemikiran Islam.

Lebih lanjut, menurut keterangan salah satu santri Makkah pada masa studinya di Makkah, yakni Kiai Siraj dari Trenggalek yang juga berperan sebagai katib dari Syekh Yasin al-Fadani, Said Aqil memiliki posisi yang cukup strategis dalam akses terhadap literatur keislaman, khususnya kitab-kitab tasawuf yang tidak mudah diperoleh. Dalam konteks kebijakan pemerintah Kerajaan Arab Saudi yang membatasi peredaran beberapa karya

⁴³ Wawancara kiai Said

tasawuf tertentu, keberadaan Said Aqil justru menjadi salah satu jalur penting bagi para santri dalam memperoleh referensi keilmuan tersebut.

Kondisi ini tidak terlepas dari fokus kajian akademiknya yang tertuang dalam disertasi bertema tasawuf, sehingga memberikan keuntungan tersendiri bagi jaringan pelajar Indonesia di Makkah dalam mengakses literatur yang relevan. Dengan demikian, pengalaman intelektual Said Aqil di Haramain tidak hanya membentuk kapasitas keilmuannya secara personal, tetapi juga berkontribusi terhadap penguatan tradisi keilmuan di kalangan santri Indonesia di lingkungan tersebut.⁴⁴

Setelah kiai Said kembali ke Indonesia, Gus Dur merupakan orang yang memiliki andil besar dalam mengorbitkan Kiai Said sebagai tokoh muda NU yang sangat layak untuk dipertimbangkan. Gus Dur selalu mengatakan “dia adalah tokoh muda NU yang berfungsi sebagai kamus berjalan dengan disertasi lebih dari 1000 kitab”.⁴⁵

C. Kontroversi dan Eksistensi KH. Said Aqil Siraj di Indonesia dan Internasional.

Kontroversi/gebrakan awal Kiai Said ketika baru kembali ke Indonesia adalah meminta kaum nahdliyin untuk merekonstruksi ulang akan pemahamannya mengenai *ahlusunnah wal jamaah* (Aswaja). Hal ini disebabkan karena menurut Kiai Said, selama ini umat islam masih belum mampu menghilangkan sekat-sekat dalam pemahaman keagamaannya. Kiai Said menawarkan gagasan *aswaja* dijadikan sebagai manhaj atau metodologi dalam memahami Islam.⁴⁶ Hal baru mengenai aswaja yang

⁴⁴ Wawancara kyai Siraj trenggalek (Makkah, 28 may 2025)

⁴⁵ Musthofa Harun, *Meneguhkan Islam Nusantara*, h. 79.

⁴⁶ Baca Said Aqil Siraj, *Ahlussunnah wal Jamaah dalam Lintas Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1998), dan Said Aqil Siraj, *Kiai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said*, (Jakarta: Ciganjur Press, 1999), h. 1-15.

ditawarkan Kiai Said adalah cara penyampaian kritik yang ia gaungkan dengan menggunakan pendekatan sejarah. Sehingga hal ini, memaksa para santri dan kiai yang selama ini lebih fokus hanya pada kajian fiqih, tauhid dan gramatikal bahasa Arab, mulai menyadari bahwa banyak bidang ilmu yang selama ini terlupakan.

Belum selesai masalah yang ditimbulkan dari kritiknya tentang konsep *aswaja*, Kiai Said kembali mengeluarkan padangan kontroversial lainnya. Ia mengaplikasikan konsep *ukhuwah insaniyah* dengan menghadiri undangan Gereja Katolik Alghonz Surabaya untuk memberikan khutbah sebelum acara Misa Natal dilaksanakan. Hal ini tentu memicu munculnya kemarahan dari orang-orang NU, karena seolah-olah Kiai Said mencoba untuk mencampuradukkan akidah satu dengan lainnya. Ditambah lagi tentang pembelaannya terhadap kaum Syiah di Sampang Madura, Ahmadiyah di Banten dan akhir-akhir ini tentang sikap kerasnya kepada kelompok Islam transnasional.⁴⁷

Terlepas dari beberapa kontroversinya, Kiai Said banyak berperan bagi masyarakat muslim Indonesia, khususnya warga nahdliyin, terutama saat ia menjabat sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Kiai Said mulai masuk di kepengurusan PBNU sejak ia kembali dari studinya di Makkah tahun 1996. Ia diminta Gus Dur untuk masuk dalam kepengurusan masa jabatan Gus Dur menjadi ketua umum periode ketiga, ia ditetapkan menjadi Wakil Katib 'Am PBNU pada Mukhtamar Cipasung. Jabatan prestisius yang diberikan oleh Gus Dur kepada Kiai Muda yang baru pulang dari Arab Saudi tentu membuat banyak orang bertanya-tanya. Oleh sebab itu Gus Dur dengan gencar terus mempromosikan Kiai Said dalam

⁴⁷ Said Aqil, *Kiai Menggugat, Mengadili pemikiran kang said* h. 145.

setiap agenda.⁴⁸

Ketika Kiai Said menjabat sebagai Ketua Umum PBNU pertama kali, cita-cita besar yang ia bawa adalah mengembalikan NU ke pesantren dengan jargon “NU kembali ke pesantren”. Kiai Said ingin mengembalikan NU ke orientasi yang bernafaskan pesantren, hal ini ia namakan sebagai kembali ke khittah, karena di pesantrenlah banyak ditemukan nilai-nilai luhur. Di pesantren ilmu adalah orientasi utama, di pesantren ada persaudaraan, akhlak, nilai-nilai moderatisme (*wasathiyah*) dan yang paling utama adalah di pesantren ada pengabdian untuk masyarakat secara luas. Selain cita-cita kembali ke khittah pesantren, Kiai Said juga giat mengembangkan pendidikan dengan bukti pada periode pertam Kiai Said berhasil mendirikan 33 Universitas Nahdlatul Ulama di seluruh Indonesia.⁴⁹

Hal paling utama yang menjadi fokus Kiai Said adalah keharusannya menjadi jembatan komunikasi antara masyarakat nahdliyin dengan pemerintah, hal ini sangat penting, karena sebagai wujud dari konsep *ukhuwah wataniyyah* (persaudaraan sebangsa). Bagi kiai Said konsep *al din wa al daulah* harus dipegang erat oleh kaum muslimin. Bagi warga nahdliyin dalam pengalaman agama harus diniatkan untuk memperkuat negara, begitu juga memperkuat negara harus diniatkan juga untuk menguatkan agama. Kiai Said sangat menjunjung tinggi tiga pilar dasar *ukhuwwah* yang telah digariskan oleh ulama NU. Tiga pilar tersebut adalah *ukhuwwah islamiyyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan sesama warga negara), dan *ukhuwwan insaniyyah*, (persaudaraan sesama

⁴⁸ Musthofa Haroen, *Meneguhkan Islam Nusantara*, h. 79.

⁴⁹ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, 122.

umat manusia).⁵⁰

Dalam pemikiran Kiai Said, konsep *al-din wa al-daulah* sudah selesai dengan semboyan NKRI harga mati yang telah digagas oleh para ulama Indonesia. Menurut Kiai Said, ketika awal usia kemerdekaan Indonesia, beberapa umat Islam saling berdebat untuk menjadikan Indonesia sebagai Negara Islam atau negara yang menjadikan syariat Islam sebagai dasar konstitusi negara. Namun, ulama nahdliyin berhasil menyatukannya dalam bingkai Pancasila. Ideologi Pancasila ini diterima dengan lapang dada oleh masyarakat Indonesia sebagai wadah untuk merekatkan bangsa.⁵¹

Kontribusi Kiai Said dalam hal ini sangat jelas. Pasca reformasi banyak kelompok-kelompok yang berusaha untuk melemahkan Pancasila bahkan ingin menggantinya dengan ideologi lain, seperti Ideologi Islam transnasional dengan konsep khilafahnya. Kiai Said sejak pertama kali terpilih menjadi ketua umum PBNU, langsung tancap gas untuk menjaga semua itu, bahkan seringkali terkesan ia sering menyerang ideologi-ideologi yang ditawarkan oleh kelompok Islam transnasional tersebut.

Konsep yang telah disepakati oleh ulama dengan istilah *dar al-salam* atau *dar al-ahdi wa al-shahadah* pada Mukhtamar NU di Banjarmasin tahun 1936, dan Mukhtamar Situbondo 1984 tentang Islam dan Pancasila merupakan acuan yang selalu menjadi pegangan Kiai Said dalam menjalankan setiap kebijakan dan langkahnya dalam mengawal NKRI.⁵²

Kiai Said, selain memiliki pengaruh dan kontribusi yang besar di dalam negeri, ia juga memiliki peran di level internasional, hal ini tidak

⁵⁰ Wawancara, Kiai Said

⁵¹ Said Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 191.

⁵² <https://www.nu.or.id/taushiyah/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983-cefGT> diakses pada 16 Januari 2024.

terlepas dari jabatannya sebagai Ketua Umum PBNU yang membuat persentuhannya dengan dunia internasional semakin intens. NU merupakan embrio dari Komite Hijaz yang dilahirkan dengan tujuan menjadi pen jembatan solusi atas sengketa pembongkaran makam Rasulullah Saw.⁵³

Sebagai ketua umum PBNU, Kiai Said selalu terlibat dalam pengawalan misi untuk perdamaian dunia. Kiai Said bersama jajaran pengurus PBNU lainnya mengadakan diplomasi politik dengan para pemimpin dan ulama dunia pada tahun 2016 dalam sebuah acara bertajuk *international Summit of Moderate Islamic Leaders (ISOMIL)*.⁵⁴

Pelaksanaan ISOMIL dapat diposisikan sebagai salah satu momentum penting dalam proses internasionalisasi gagasan Islam Nusantara. Forum ini tidak sekadar menjadi ajang pertemuan ulama lintas negara, melainkan juga berfungsi sebagai ruang produksi dan reproduksi wacana keislaman yang berorientasi pada moderasi, perdamaian, dan respons terhadap krisis global dalam dunia Islam.

Dalam konteks tersebut, Said Aqil Siradj berperan sebagai aktor kunci dalam mengartikulasikan Islam Nusantara sebagai model keberagaman yang bersifat kontekstual, inklusif, dan adaptif terhadap realitas sosial-budaya. Melalui forum ISOMIL, Islam Nusantara tidak hanya dipresentasikan sebagai fenomena lokal, tetapi juga dikonstruksi sebagai kerangka normatif alternatif yang memiliki relevansi dalam menjawab problematika global, khususnya terkait radikalisme dan konflik keagamaan.

Secara analitis, ISOMIL dapat dipahami sebagai bagian dari strategi

⁵³<https://banten.nu.or.id/fragmen/komite-hijaz-dan-peran-nu-di-dunia-internasional-PbpZV> diakses pada 16 Januari 2024.

⁵⁴ ISOMIL dilaksanakan pada tanggal 8-11 Mei 2016 di Jakarta Convention Center (JCC). <https://www.nu.or.id/nasional/isomil-nu-dorong-perdamaian-dunia-sYX1h> diakses pada 16 Januari 2024.

diskursif dalam membangun legitimasi global terhadap Islam Nusantara. Forum ini memungkinkan terjadinya proses negosiasi makna mengenai “Islam yang sah” melalui interaksi berbagai aktor keagamaan dari latar belakang yang beragam. Dalam hal ini, Islam Nusantara diposisikan sebagai wacana tandingan terhadap paradigma keislaman yang cenderung eksklusif dan homogen, dengan menekankan pentingnya konteks lokal, pluralitas, serta pendekatan kultural dalam praktik keberagamaan.

Selain dimensi diskursif, ISOMIL juga merepresentasikan upaya institusionalisasi gagasan melalui peran organisasi keagamaan, khususnya Nahdlatul Ulama, dalam mengonstruksi dan mendiseminasikan Islam Nusantara pada tingkat internasional. Dengan demikian, proses pengembangan Islam Nusantara tidak hanya berlangsung pada level konseptual, tetapi juga melalui mekanisme kelembagaan yang memungkinkan ekspansi pengaruhnya dalam ruang publik global.

Dengan demikian, ISOMIL dapat dipahami sebagai titik penting dalam transformasi Islam Nusantara dari identitas keagamaan yang bersifat lokal menjadi bagian dari diskursus global. Proses ini menunjukkan bahwa konstruksi Islam Nusantara tidak terlepas dari dinamika relasi kuasa, produksi wacana, serta peran aktor dalam membentuk dan mempromosikan model keberagamaan tertentu dalam konteks global.

Acara ini digelar dengan tujuan untuk mempertemukan ratusan delegasi ulama dari berbagai negara untuk mencari format terbaik dalam mewujudkan perdamaian dunia dan dunia yang berkeadilan baik secara politik, ekonomi, kesehatan dan pendidikan. Salah satu efek yang muncul pasca diselenggarakannya ISOMIL ini membuat negara-negara Timur Tengah berniat mendirikan NU di negaranya masing-masing, sebagaimana yang telah terjadi di Afghanistan. Para ulama di Afghanistan mendirikan NU

dengan tujuan untuk mempertemukan para ulama dari berbagai golongan sehingga dapat berdiskusi mencari titik temu dan solusi atas konflik yang terjadi di Afghanistan yang telah lama terjadi.⁵⁵

Kontribusi Kiai Said bersama NU mendapat pengakuan dari Raja Yordania (Abdullah bin Husein), ia datang ke Indonesia sekedar untuk memberikan dukungan kepada NU atas prestasinya dalam menyelesaikan konflik di Syria. Meskipun konflik tersebut bukan merupakan lingkup dari negaranya, namun perang yang terjadi di Syria menjadi ancaman serius bagi Yordania sebagai negara yang berbatasan langsung dengan Syria. Raja Yordania secara khusus meminta dukungan penuh Kiai Said beserta jajarannya untuk terlibat aktif dalam penyelesaian konflik, bukan hanya di Syria namun juga diseluruh negara di Timur Tengah.⁵⁶

D. Karya-Karya KH. Said Aqil Siraj

Setelah menyelesaikan studinya di Arab Saudi, Kiai Said terkenal dengan pemikiran dan sikapnya yang sering menimbulkan kontroversi, setiap pemikiran maupun keputusan-keputusan yang diambil akan selalu menjadi bahan perbincangan di kalangan pesantren. Hal ini disebabkan karena luasnya daya jelajah bacaan dan pengetahuan Kiai Said, jika meminjam istilah Gus Dur kiai Said diibaratkan sebagai “Kamus Berjalannya NU”. Oleh karena itu, disamping kesibukannya sebagai Ketua Umum PBNU, kiai Said juga tetap aktif berperan dalam dunia pendidikan, ia seringkali menghadiri undangan Kampus-Kampus dan forum-forum nasional serta internasional. Lebih dari itu, Kiai Said juga tetap menghadiri undangan-undangan pengajian yang diselenggarakan oleh

⁵⁵ <https://www.nu.or.id/opini/nahdlatul-ulama-afghanistan-dan-pancasila-h1rwh> diakses pada 16 Januari 2024.

⁵⁶<https://www.nu.or.id/nasional/raja-yordania-minta-dukkungan-penyelesaian-damai-suriyah-RLJvH> diakses pada 16 Januari 2024.

pesantren ataupun majelis ta'lim di kampung-kampung.⁵⁷

Di tengah kesibukannya yang sangat padat, Kiai Said tetap istiqomah menjaga tradisi akademiknya sebagai hal yang paling utama, ia tetap meluangkan waktunya untuk mengajar dan berdiskusi bersama para santrinya di Pondok Pesantren Al-Tsaqofah maupun dengan para mahasiswa. Kiai Said tercatat pernah menjadi Direktur Pascasarjana UNISMA Malang, Dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rektor UNU Cirebon, Dosen UNUSIA Jakarta, dan dosen terbang di berbagai kampus di Indonesia. Karena kesibukannya yang sangat padat, Kiai Said tidak terlalu banyak memiliki waktu untuk mencurahkan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk karya, banyak pemikiran-pemikiran yang dan kadang “nakal” yang ia sampaikan dalam forum-forum ilmiah yang tidak sempat ia tuliskan ke dalam buku. Oleh karena itu, Kiai Said tidak banyak memiliki karya. Namun ada beberapa karya yang berhasil penulis inventarisir sebagai berikut:

1. Allah dan Alam Semesta Dalam Perspektif Tasawuf Falsafi, buku ini merupakan hasil alih bahasa oleh ahmad baso dari disertasinya yang berjudul *sillatullah bi al-kaun fi al-tasawwuf al-falsafi*. Jakarta, SAS Center 2021
2. Islam Kalap dan Islam Karib, Daulat press 2014.
3. Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi. Jakarta, LTN NU 2006.
4. Islam Kebangsaan: Fikih Demokratik Kaum Santri, Jakata,

⁵⁷ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 127.

Pustaka Ciganjur 1999.

5. Kiai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said. Jakarta, Pustaka Ciganjur 1999.
6. Ahlussunah wal Jamaah dalam Lintasan Sejarah, Yogyakarta, LKPSM 1997.
7. Meneguhkan Peradaban Islam Nusantara, Jakarta, Kompas 2022.
8. Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddun, Jakarta, LTN NU 2014
9. Ahlusunnah wal Jamaah sebuah Kritik Historis, Jakarta, Pustaka Cendekiamuda 2008
10. Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi, Yogyakarta, LKiS 1999

E. Perjalanan Karir KH. Said Aqil Siraj

Kesuksesan karir Kiai Said tidak terlepas dari peran besar kedua orang tuanya. Kesuksesannya menjadi ketua umum PBNU di latar belakang dari pengalaman organisasi yang sangat panjang. Mulai tergabung dengan organisasi pada tahun 1972 yang mana ia tergabung sebagai aktivis Pergerakan mahasiswa Islam Indonesia (PMII), saat bergabung dengan PMII ia langsung terpilih menjadi sekretaris PMII Rayon Kranyak Yogyakarta. Kesetiaanya kepada PMII menghantarkan Kiai Said menjadi ketua Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama (KMNU) Makkah pada tahun 1998, pada tahun sebelumnya Kiai Said dipercaya menjadi tim ahli Bahasa Indonesia di harian koran al-Nadwah Makkah bersamaan dengan proses studinya yang sedang

berlangsung di Universitas Ummul Qura Makkah.⁵⁸

Setelah kembali ke Indonesia, namanya semakin dikenal saat ia diberi amanah untuk menjabat sebagai Wakil Katib ‘Am Syuriyyah PBNU tahun 1994, dan pada tahun 1998 ia langsung terpilih menjadi katib ‘Aam serta dipercaya menjadi penasehat Pusat Kajian Timur Tengah dan Islam di Universitas Indonesia.

Dengan kedalaman ilmu yang ia miliki, banyak warga di luar NU yang ingin belajar kepadanya, seperti orang-orang non-Muslim yang juga ingin belajar kepada Kiai Said. Pada tahun 1999, ia ditunjuk menjadi jajaran Kehormatan Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia. Pada tahun 1999 hingga 2003 ia diangkat menjadi Direktur Pascasarjana UNISMA Malang. Selain menjadi Direktur Kiai Said juga menjadi dosen di berbagai universitas di Indonesia.

Dipentas Nasional, aktivitas Kiai Said mulai dikenal saat ia dipercaya menjadi wakil Tim Gabungan Pencari Fakta Kerusuhan Mei 1998, sekaligus menjadi ketua tim investigasi kasus pembantaian Dukun santet di Banyuwangi, hingga akhirnya ia diangkat menjadi anggota Komnas HAM. Pada tahun yang sama juga ia diangkat menjadi Wakil Ketua Konseptor Tim Lima Perumus Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Partai Kebangkitan Bangsa dan menjadi anggota MPR RI Fraksi Utusan Golongan NU.⁵⁹

Dalam perjalanan karier sosial-politiknya, Kiai Said juga tercatat memiliki peran penting dalam fase awal lahirnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) pasca reformasi 1998. Ia termasuk dalam unsur kiai dan tokoh

⁵⁸ Akhmad Nizar, *Islam Nusantara*, h. 107.

⁵⁹ Said Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan Fiqih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999).

Nahdlatul Ulama yang dipercaya masuk ke dalam “Tim Lima” yang di ketuai oleh KH. Ma’ruf Amin dengan anggota KH. M. Dawam Anwar, DR. KH. Said Aqil Siraj MA, H.M. Rozy Munir SE, M.Sc, dan Ahmad Bagdja. sebuah tim formatur yang dibentuk untuk merumuskan arah, visi, serta fondasi politik warga NU dalam merespons perubahan nasional setelah runtuhnya rezim Orde Baru. Keterlibatan Kiai Said dalam tim tersebut menunjukkan kapasitas intelektual dan pengaruhnya di lingkungan NU, khususnya dalam menjembatani hubungan antara nilai-nilai keislaman, kebangsaan, dan demokrasi. Melalui Tim Lima, ia turut berkontribusi dalam meletakkan dasar pemikiran politik moderat yang kemudian menjadi karakter utama PKB sebagai partai yang memadukan nilai keislaman, kebangsaan, dan demokrasi. Partai ini dibentuk untuk mewujudkan masyarakat yang adil, sejahtera, dan beradab dengan berlandaskan nilai kejujuran, amanah, gotong royong, serta komitmen menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam semangat Islam moderat ala Nahdlatul Ulama..⁶⁰

Dalam organisasi Nahdlatul Ulama, beliau menjabat sebagai katib Aam sejak tahun 2004 hingga tahun 2010, pada muktamar NU ke-32 yang di selenggarakan di makassar menjadi titik penting beliau dalam perjalanan organisasi NU dengan terpilihnya menjadi Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama PBNU. Pada pelaksanaan Muktamar ke-33 NU yang berlangsung di Jombang pada tahun 2015, Kiai Said kembali terpilih sebagai Ketua Umum PBNU untuk periode kedua. Terpilihnya kembali Said Aqil menunjukkan adanya keberlanjutan legitimasi organisasi terhadap kepemimpinannya, sekaligus menandakan penerimaan terhadap arah

⁶⁰ <https://pkb.id/page/sejarah-pendirian/> di akses pada tanggal 3 Mei 2026

kebijakan yang telah dibangun pada periode sebelumnya.

Dalam konteks tersebut, Mukhtar ke-33 tidak hanya menjadi ajang konsolidasi organisasi, tetapi juga momentum penting dalam penguatan Islam Nusantara sebagai paradigma keagamaan yang kemudian diinstitutionalisasi secara lebih luas dalam tubuh Nahdlatul Ulama.

Setelah selesai masa khidmah Kiai Said sebagai Ketua Umum PBNU pada tahun 2021, beliau tetap aktif menggaungkan moderasi beragama melalui Islam Nusantara Foundation (INF) sebagai dewan pembina, karena Indonesia bukan negara agama namun Indonesia yang masyarakatnya beragama.⁶¹



⁶¹ <https://www.jpnn.com/news/kiai-said-islam-nusantara-foundation-peduli-pada-kondisi-ekonomi-masyarakat> di akses 23 april 2026

BAB III

ISLAM NUSANTARA

A. Islam Indonesia, Islam Nusantara?

Salah satu sumber perdebatan dalam sejarah pemikiran Islam terletak pada ketidakmampuannya untuk membedakan Islam sebagai ajaran yang bersumber dari Allah dan Islam sebagai ekspresi kebudayaan yang lahir dari pemahaman manusia terhadap perintah Allāh.⁶² Dalam terminologi pemikiran Islam, yang pertama disebut syari'at sementara yang kedua disebut fikih. Watak syariat bersifat tetap, sedangkan fikih bersifat dinamis.⁶³

Pada zaman Nabi Muhammad Saw. perdebatan dalam konteks keduanya tidak pernah menjadi masalah. Sebab Nabi Muhammad menjadi referensi tunggal yang menentukan tafsir atas permasalahan tertentu dalam ajaran agama. Persoalan muncul pada saat Nabi wafat, di mana otoritas dalam keagamaan mulai terbagi dan menyebar kepada para sahabat nabi. Di saat bersamaan, dinamika sosial yang dihadapi oleh umat Islam semakin kompleks sementara ajaran Islam bersifat tetap.

Hal ini berakibat munculnya persoalan-persoalan baru yang membutuhkan banyak solusi. Para sahabat kemudian mengambil jalan ijtihād untuk mencari jawabannya. Karena latar belakang sosial mereka berbeda, maka subjektivitas mereka juga berbeda. Hal ini kemudian mengakibatkan munculnya jawaban yang berbeda di antara para sahabat nabi mengenai satu persoalan yang sama. Namun dalam perkembangannya muncul referensi jawaban keagamaan yang begitu beragam di kalangan umat

⁶² Abd al-Karīm Zaidan, *Al Madkhal li Dirāsāt al-Syari'at al-Islāmiyyah*, (Iskandariah: Dar Umar bin Khattab, 2001), h. 88.

⁶³ Norl James Coulson, *a History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 19.

Islam. Meski demikian, posisi tinggi para sahabat nabi masih cukup mampu mencegah perbedaan ini berubah menjadi perselisihan dan pertikaian.

Hingga pada akhir kekhalifahan Usmān bin Affān dan Alī bin Abī Thālib, dinamika politik membuat perbedaan dan perselisihan semakin meruncing. Perbedaan ini telah melahirkan konflik dalam komunitas muslim pertama kalinya sejak wafatnya Nabi.⁶⁴ Dimulai dari isu politik, konflik melebar kepada persoalan keagamaan yang kemudian melahirkan pandangan ekstrem sebagian kalangan.

Sikap ekstrem ini muncul ketika sebuah tafsir keagamaan tertentu dianggap sebagai inti dari agama, seperti permasalahan kepemimpinan dianggap sebagai syari'at, dibanding dianggap sebagai interpretasi keagamaan yang lahir dalam konteks dan penafsir dengan latar belakang tertentu.

Di sisi lain, ajaran agama sebagai syariat dan produk pemahaman, atau antara Islam dan ekspresi Islam, jelas merupakan dua hal yang berbeda. Syariat bersifat final, karena sampai kapanpun Al-Qur'ān sebagai sumber teks syari'ah tidak akan pernah berubah. Sebaliknya dalam penafsirannya, pemahaman setiap orang terhadap teks agama yang satu pasti akan berjalan dinamis.

Dalam tradisi Islam Aswaja sebagaimana dipahami oleh Nahdlatul Ulama (NU), menerima perbedaan antar madzhab dalam Islam, dipahami sebagai rujukan yang sama-sama memiliki nilai otoritatif.⁶⁵ Pandangan seperti ini akan sulit dijumpai dalam pemahaman yang memonopoli

⁶⁴ Lebih lanjut baca, Mahmoud Ayoub, *The Crisis of Muslim History*, (London: Oneworld, 2003).

⁶⁵ Maksum, "Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah Lada Masyaikh Jam'iyati Nahdlati al-Ulamā' bi Jawa al-Syarqiyah", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 05, No. 01, Juni 2011, h. 193-216.

kebenaran ajaran agama, misalnya Salafi Wahabi di Arab Saudi. Dengan mengklaim bahwa pemahaman mereka bersentuhan langsung dengan teks utama agama,⁶⁶ kelompok ini cenderung menganggap bahwa pandangan keagamaan mereka adalah bagian dari syari'at yang tetap. Di Indonesia, tafsir aswaja yang inklusif dan moderat dijadikan landasan pemikiran oleh organisasi Islam Nahdlatul Ulama. Sejak Muktamar NU di Jombang, penyematan istilah an-Nahdliyyah di belakang kata aswaja oleh NU merupakan langkah untuk memberikan pembedaan dengan ungkapan aswaja yang juga sering digunakan oleh kaum Salafi Wahabi.⁶⁷

Berdasarkan pemetaan yang dilakukan oleh *the Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, secara teoritis, dunia muslim saat ini terbagi ke dalam dua madzhab besar utama; Sunni dan Syi'ah. Istilah Sunni adalah istilah dari penganut aswaja yang di dalamnya mencakup Salafi Wahabi di Saudi Arabia, Deobandi di India dan sebagainya.⁶⁸

Dengan demikian, pemberian kata al-nahdliyyah merupakan bentuk konstruksi identitas yang dilakukan oleh NU untuk menegaskan perbedaan mereka dengan kelompok lain yang juga mengklaim sebagai bagian dari aswaja. Salah satu hal yang menjadi pembeda antara pemahaman aswaja oleh NU dengan Wahabi terletak pada penggabungan Islam dengan Lokalitas di Indonesia.

NU membangun legitimasi penafsiran ini dari sejarah penyebaran Islam yang dilaksanakan dengan cara mengadopsi dinamika lokal. dakwah

⁶⁶ Masooda Bano, *Modern Islamic Authority and Social Change*, (Edinburgh: Ediburgh University Press, 2018), h. 28.

⁶⁷ <https://www.nu.or.id/nasional/kiai-ishom-jabarkan-konsep-aswaja-an-nahdliyah-MWXtc>

⁶⁸ The Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *Mapping the Global Muslim Population*, (Washington: Pew Research Center's, 2009), h. 8.

yang dilakukan oleh Wali Songo dinilai sebagai representasi ideal bagaimana Islam bersenyawa dengan kekhasan budaya lokal sehingga Islam di Indonesia menyebar dengan cepat.

Dengan menyuguhkan model dakwah Wali Songo, para tokoh NU hendak menyampaikan pesan bahwa Islam tidaklah sama dengan Arab. Oleh karena itu, Islamisasi harus dipisahkan dari arabisasi. Raja Jawa pada masa Mataram Islam (Sultan Agung), dianggap sebagai figur yang berhasil menampilkan Islam yang bercorak lokal sekaligus menandai kekalahan arabisasi di tanah Jawa. Dalam diskursus Islam Jawa, sejarah dialektika Islam dan tradisi lokal Jawa inilah yang melahirkan kategori Islam Jawa dan Islam Normatif atau santri.⁶⁹ Islam yang adaptif terhadap budaya lokal inilah yang dinilai sebagai wujud paling tepat dari Islam Aswaja.

Para tokoh NU meyakinkan bahwa corak keislaman yang dijalankan oleh masyarakat Indonesia merupakan Islam yang selaras dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. dalam kasus ini, Islam tidak harus dipaksa untuk dipahami dengan kaca mata arabisme.⁷⁰ Karena, Islam di Arab merupakan Islam yang lahir dari dialektika dengan kultur Arab yang tentu berbeda dengan kultur masyarakat di tempat lain.

Dialektika Islam dengan budaya lokal yang terjadi di Arab juga terjadi di Indonesia. Oleh karena itu, Islam di Indonesia tidak dapat dihadapkan secara *apple to apple* dengan Islam di Arab. Secara substansial keduanya merupakan sama-sama Islam, tetapi dari sisi bentuk, keduanya bisa jadi berbeda karena dipengaruhi oleh nuansa kebudayaan yang berbeda. Justru berbahaya saat Islam Arab yang dari sisi kemasan sarat nuansa Arab

⁶⁹ Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 9.

⁷⁰ Nasr Abū Zaid, *Imām Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme Arabisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1997), h. 9.

tersebut, dipaksakan untuk direplikasi dalam kultur masyarakat Indonesia yang memiliki karakteristik berbeda.

KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyebut bahwa proses penyatuan Islam dengan budaya lokal Indonesia sebagai pribumisasi Islam:

“Juga mengapa harus menggunakan kata ‘shalat’ kalau kata ‘sembahyang’ juga tidak kalah benarnya? Mengapa harus ‘dimushalakan’, padahal dahulu toh cukup langgar atau surau? Belum lagi ulang tahun, yang baru terasa *sreg* kalau dijadikan ‘milad’. Dahulu tuan guru atau kiai sekarang harus ustadz dan syekh, baru terasa wibawanya. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di belahan bumi ini?⁷¹

Islam Nusantara adalah istilah lain yang saat ini ramai dikampanyekan untuk menyebut kekhasan Islam di Indonesia. Khas bukan dalam pengertian ajarannya yang berbeda, melainkan ekspresinya yang berbeda. Perbedaan ini disebabkan oleh karakteristik budaya nusantara yang memang khas dan berbeda.

Ekspresi Islam ini yang membuat Islam di satu negara berbeda kemasannya dengan Islam di negara lain. Contoh paling mudah ditemui dapat dilacak dalam perbedaan antar madzhab dalam Islam dalam satu persoalan yang sama. Bahkan, Imam Syafi’I menghasilkan produk pemikiran yang berbeda dalam satu persoalan yang sama disebabkan oleh perbedaan kondisi geografis, sosial dan budaya di Mesir dan Baghdad; yang

⁷¹ Abdurrahman Wahid, *Pribumi islam* (pergulatan agama, negeri dan Budaya), Jakarta, The wahid institute 2006

pertama biasa disebut dengan *qaul jadīd* dan yang kedua *qaul qodīm*.⁷²

Islam Nusantara dapat dikategorikan ke dalam dua perspektif. Pertama, Islam Nusantara sebagai produk pemikiran dan ekspresi keislaman yang distingtif hasil dari dialektika Islam dan kebudayaan lokal Indonesia. Kedua, Islam Nusantara Sebagai pendekatan keagamaan. Dalam upaya mengampanyekan Islam Nusantara sebagai ikhtiar untuk menegakkan peradaban dunia, maka Islam Nusantara dalam pengertian pertama jelas bukan yang dimaksudkan.

Membawa Islam Nusantara dalam pengertian pertama untuk diterapkan di berbagai kawasan di dunia, jelas kontraproduktif dengan upaya menciptakan perdamaian dunia. Hal demikian hanya merepetisi strategi Arabisasi yang satu dengan proses Islamisasi yang ditandai dengan munculnya resistensi budaya dari masyarakat lokal.

Oleh karena itu, untuk tujuan tulisan ini serta memberikan landasan konseptual bagi kampanye menduniakan Islam Nusantara, perspektif pertama akan dikesampingkan. Menawarkan Islam Nusantara sebagai model keberagaman di dunia hanya dapat berhasil jika Islam Nusantara dipahami dalam pengertian kedua, yaitu Islam Nusantara sebagai pendekatan. Dan pendekatan yang sesuai dan terbukti berhasil yang telah dilakukan oleh Wali Songo dalam menyebarkan agama Islam di Nusantara adalah dengan pendekatan Islam Nusantara. Maka, dari beberapa argumentasi di atas jelas bahwa, Islam Nusantara adalah corak atau pendekatan dari Islam Indonesia.

B. Rumusan Konsep Islam Nusantara

Salah satu sumber perdebatan – bahkan berujung pertikaian – dalam

⁷² Lebih lanjut baca, Lamin Annaji, *Al-Qadīm wa al-Jadīd fī Fiqhi al-Syāfi'ī*, (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2007).

sejarah pemikiran Islam terletak pada ketidakmampuan untuk membedakan Islam sebagai ajaran yang bersumber dari Allah dan Islam sebagai ekspresi kebudayaan yang lahir dari pemahaman manusia terhadap perintah Allah.⁷³ Dalam terminologi pemikiran Islam, yang pertama disebut sebagai syariat sementara yang kedua disebut sebagai fikih. Watak syariat bersifat tetap, sementara fikih bersifat dinamis.⁷⁴

Pada masa nabi, perdebatan dalam konteks keduanya tidak menjadi persoalan. Sebab Nabi Muhammad menjadi referensi tunggal yang menentukan tafsir tertentu dalam ajaran agama. Persoalan muncul saat beliau wafat, di mana otoritas keagamaan mulai menyebar kepada para sahabat nabi.

Akibatnya, muncul persoalan-persoalan baru yang membutuhkan penyelesaian. Para sahabat berijtihad untuk mencari jawaban. Karena latar sosial mereka berbeda, maka subjektivitas merekapun juga berbeda. Sehingga memunculkan jawaban yang berbeda di antara para sahabat mengenai satu persoalan yang sama. Dalam perkembangannya muncul referensi jawaban keagamaan yang begitu beragam di kalangan umat Islam. meski demikian, posisi tinggi para sahabat masih cukup mampu mencegah perbedaan ini berubah menjadi perselisihan dan pertikaian.

Dalam penelitian Masooda Bano, ia merumuskan dua pendekatan keberagaman yang menandai corak keislaman di beberapa lembaga keagamaan Islam otoritatif di Dunia. Ia mengkaji corak keislaman al-Azhar, Deobandi, Diyanat dan Salafisme Saudi, Bano menandai corak keagamaan keempatnya dalam dua pendekatan; pendekatan teologis dan pendekatan

⁷³ Abdul Karīm Zaidan, *Al Madkhal lī Dirasāt al-Syari'āt al-Islamiyyāt*, (Iskandaria: Dār Umar bin Khattāb, 2001), h. 88.

⁷⁴ Norl James Coulson, *a History*, h. 19.

peradaban.⁷⁵

Berangkat dari analisisnya mengenai bagaimana isu-isu modernitas disikapi oleh keempat otoritas agama tersebut, Bano berpendapat bahwa pendekatan teologi cenderung mengambil jarak dari dan memandang peyoratif nilai-nilai modernitas. Sebaliknya, pendekatan peradaban berpandangan bahwa Islam dipahami sebagai agama yang responsif terhadap modernitas. Islam harus terlibat dalam konstelasi modernisasi serta berusaha mewarnainya, alih-alih mengambil jarak ataupun menjauh darinya.

Al-Azhar di Mesir dan Diyanat di Turki oleh Bano diletakkan dalam kategori platform keislaman yang menerapkan pendekatan peradaban. Sementara Deobandi di India dan Salafisme di Saudi menerapkan pendekatan teologis. Namun sayangnya, penelitian ini tidak menjadikan Indonesia sebagai salah satu situs kajiannya. Padahal, Islam di Indonesia adalah Islam yang secara kuantitas terbesar di dunia. Mengenai hal ini, peneliti beralasan bahwa di banding Mesir dan Turki, Indonesia dianggap tidak memiliki platform otoritas keagamaan yang memiliki pengaruh besar seperti al Azhar dan Diyanat. Alasan ini mengandung kebenaran, meski cenderung manfikan eksistensi Nahdlatul Ulama sebagai salah satu bentuk otoritas keislaman terbesar di dunia.

Terlepas dari hal itu, fokus peneliti adalah menyetengahkan kedua pendekatan Bano tersebut adalah untuk meletakkan Islam Nusantara sebagai salah satu pendekatan alternatif di antara keduanya. Bisa jadi, sebagian menganggap bahwa sebagai pendekatan, Islam Nusantara tercakup dalam pendekatan peradaban. Persepsi semacam ini bisa dijustifikasi dari kemiripan antara corak keagamaan al-Azhar dan Nahdlatul Ulama sebagai

⁷⁵ Bano, Masooda, *Modern Islamic Authority and social change*, Edinburg university press 2021 h. 19.

penggagas Islam Nusantara yang pada satu sisi keagamaan konservatif namun pada sisi responsivitasnya terhadap isu-isu sosial cukup progresif.⁷⁶

Sayangnya, jika dieksplorasi lebih dalam, apa yang hendak ditawarkan oleh pendekatan Islam Nusantara memiliki perbedaan dari segi titik tolaknya dengan pendekatan peradaban. Pendekatan peradaban bertitik tolak pada isu hubungan Islam dan modernisme seperti hak asasi manusia, sementara kurang menyentuh relasi kebudayaan sebagai salah satu titik tolak Islam Nusantara.

Oleh karena itu, alih-alih tercakup dalam pendekatan peradaban, pendekatan Islam Nusantara memiliki sisi distingtif yang membuat keduanya berbeda. Di sinilah, menengahkan Islam Nusantara sebagai pendekatan jelas memperkaya sekaligus merekonstruksi kedua pendekatan Bano sebelumnya.

Sebagai sebuah pendekatan, Islam Nusantara adalah Islam yang menekankan kemampuan dialogis dengan pelbagai persoalan dan tantangan yang terbentang. Beberapa penelitian telah banyak yang memberikan perhatian terhadap watak dialogis Islam tersebut⁷⁷ serta bagaimana dialog tersebut diimplementasikan oleh beberapa tokoh Islam.⁷⁸

Meskipun demikian, penelitian serupa belum banyak – bahkan

⁷⁶ Bano, Masooda, *Modern Islamic Authority and social change*, Edinburg university press 2021 h. 18.

⁷⁷ Itschak Weismann, "Between *da'wa* dan Dialogue: Religious Engagement in Muslim-Minority Environments," *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 30, No. 4, (2019), h. 505-522. Dan Reza Shah-Kazemi, "Civilizational Dialogue and Islam: The Holy Qur'ān and The Metaphysics of the Unity of Being," *Religions: A Scholarly Journal* 2009, No. 1, Agustus 2015, h. 117-139.

⁷⁸ Jhon L. Esposito & John O. Voll, "Islam and The West: Muslim Voices of Dialogue," *Journal of Internasional Studies*, Vol. 29, No. 3, 2000, h. 613-639. Dan Ataulloh Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, (London: Macmillan Press, 1997).

mungkin tidak ada – yang menyentuh konsep dialog Islam Nusantara. Sebagai sebuah pendekatan, Islam Nusantara menawarkan konsep dialog yang berpijak di atas tiga dialog utama Islam, yaitu dialog Islam dan kebudayaan (*Islam and Culture*), Islam dan kemanusiaan (*Islam and humanism*) serta Islam dan kebangsaan (*Islam and nationalisme*). Segitiga dialog ini dipercaya sebagai formula keberagamaan yang diyakini dapat diandalkan dalam menjaga eksistensi Islam di Indonesia sekaligus perdamaian antar entitas yang terbangun di dalamnya.

Potensi konflik keagamaan di Indonesia sejatinya begitu besar, karena kawasan ini dihuni oleh ragam etnis, budaya dan pemeluk agama yang berbeda-beda di mana masing-masing berjuang merepresentasikan kepentingan identitas kelompoknya.⁷⁹ Potensi ini jauh lebih besar dari negara-negara Timur Tengah yang sebetulnya lebih homogen secara sosial, namun justru diporak-porandakan oleh konflik politik sektarian yang meluas di pelbagai kawasan.

Terjaganya perdamaian di Indonesia, meski seringkali diliputi ketegangan etnis dan agama, merupakan buah dari pendekatan keberagamaan ala Islam Nusantara yang bermuara pada apa yang saya sebut sebagai segitiga dialogis Islam Nusantara. Segitiga dialogis ini adalah pendekatan keagamaan yang potensial diproyeksikan sebagai cara keberagamaan yang mampu mencegah dan menanggulangi konflik berlatar agama.

Dialog pertama dari segitiga dialogis Islam Nusantara adalah Islam dan kebudayaan. Islam di Indonesia diapresiasi sebagai Islam yang mampu bersenyawa dengan tradisi lokal. Para penyebar Islam di tanah Jawa

⁷⁹ Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, (Cambridge: University Press, 2003), h. 29.

dipercaya sebagai *pioneer* dalam mendamaikan Islam dan tradisi lokal sehingga lebih banyak mendulang simpati ketimbang resistensi.

Islam Jawa dan Abangan adalah terminologi yang ditawarkan oleh sebagian Indonesianis untuk menggambarkan corak keislaman di Indonesia meski keduanya tidak sepenuhnya tepat. Terlepas dari perdebatan mengenai ketidaktepatan terminologi tersebut, keduanya sama-sama mengamini bahwa Islam di Indonesia berdamai dengan nilai-nilai kearifan lokal. Sunan Kalijaga dan pengikutnya acapkali diletakkan sebagai simbol keselarasan Islam dan budaya di Indonesia.⁸⁰

Secara eksoteris, keselarasan Islam dan tradisi lokal ini juga memiliki pijakan kokoh. Gus Dur misalnya, mengutip kaidah fikih *al-adāt muhakkamāt* untuk menjelaskan landasan metodologis mengenai pentingnya Islam mempertimbangkan kearifan lokal. Kaidah ini sendiri bersandar kepada afirmasi Nabi Muhammad terhadap persepsi baik umat Islam. Nabi bersabda “segala sesuatu yang dipandang baik oleh umat Islam, maka menurut Allah itu berarti baik”.

Dialog Islam dan kemanusiaan adalah bagian kedua dari segitiga dialogis Islam Nusantara. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Ini adalah pandangan yang diterima oleh sebagian besar masyarakat Indonesia. Nahdlatul Ulama bahkan meletakkan kemanusiaan sebagai salah satu pilar persaudaraan yang harus diaktualisasikan, di samping persaudaraan atas dasar kebangsaan dan persaudaraan atas dasar

⁸⁰ Baca George Quinn, *Bandit Saints of Jawa: How Java's Eccentric Saints are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*, (Leics: Monsoon Books, 2018), dan Robert W. Hefner & Patricia Horvatic, *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Renewal in Muslim Southeast Asia*, (Hawaii: University of Hawaii Press, 1997).

keislaman.⁸¹

Keselarasan Islam dan nilai-nilai kemanusiaan adalah pertemuan penting antara Islam dengan peradaban Barat modern. Isu-isu kemanusiaan seperti kemerdekaan, kebebasan, keadilan dan hak asasi manusia adalah isu yang juga mendapatkan ruang pembelaan dalam Islam. tentu ada beberapa titik perbedaan bagaimana isu-isu tersebut dipahami dalam perspektif Islam.

Dalam konteks hubungan Islam dan kemanusiaan, Islam diletakkan dalam kerangka etik yang mengandung pesan-pesan universal kemanusiaan. Gus Dur bisa jadi merupakan representasi paling baik bagaimana dialog Islam dan kemanusiaan ini diejawentahkan dalam mengatasi berbagai persoalan yang menyangkut hubungan Islam dan kemanusiaan.

Pembelaan Gus Dur terhadap hak-hak minoritas adalah wujud dari perjuangan kemanusiaan yang diyakininya sebagai representasi dari nilai-nilai Islam. Pluralisme dan demokrasi adalah isu kemanusiaan yang paling banyak mendapat atensi Gus Dur. Tidak dipungkiri, NU turut andil menginjeksi pesan keselarasan Islam dan kemanusiaan.⁸²

Sebagai organisasi yang berpaham moderat, nilai-nilai pluralisme dan kemanusiaan mendapatkan pembelaan dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Pembelaan ini muncul karena Islam tidak dipahami secara formalistik, melainkan diletakkan dalam kerangka moral dan etik di mana nilai-nilai kemanusiaan diyakini menjadi aspek yang *inherent* dari ajaran Islam. Pandangan ini dipercaya menjadi falsafah politik Gus Dur yang

⁸¹ Soeleiman Fadeli, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 106.

⁸² Rumadi, Ed., *Damai Bersama Gus Dur*, (Jakarta: Gramedia, 2010), h. 77.

berdiri di atas kombinasi kesalehan Islam dengan humanisme universal.⁸³

Dialog Islam kebangsaan merupakan yang terakhir dari pendekatan segitiga dialogis Islam Nusantara. Menguatnya revivalisme politik Islam,⁸⁴ terutama dalam bentuk usaha membangkitkan sistem khilafah, telah membawa katastrofi bagi kehidupan politik beberapa negara berpenduduk mayoritas Muslim di Timur Tengah. Arab Spring adalah fenomena politik negara-negara Islam sekaligus menolak bentuk negara kebangsaan yang dianggap *toghut*.⁸⁵

Beruntungnya, Indonesia yang dihuni oleh populasi Muslim terbesar di dunia, sekaligus negara demokrasi terbesar ketiga di dunia, justru tampak berhasil mencegah menjalarnya Arab Spring ke nusantara. Padahal seperti negara-negara Timur Tengah, Indonesia saat ini juga menghadapi tantangan yang sama dalam bentuk munculnya ancaman terorisme jaringan global yang hendak mendirikan negara Islam, maupun infiltrasi gerakan trans nasional yang mengampanyekan tegaknya kembali khilafah.⁸⁶

Hal ini disebabkan oleh kekauatan mayoritas muslim yang masih menganggap bahwa demokrasi Indonesia yang meletakkan Pancasila sebagai falsafahnya, tidak perlu dipertentangkan dengan Islam. dalam pandangan umat Islam Indonesia, Pancasila adalah perjanjian agung (*mitsāqan ghalidha*) yang lahir dari konsensus bersama, dan karena itu

⁸³ Mark R. Woodward, *Toward an New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, (Arizona: Arizona State University, 1996), h. 147.

⁸⁴ Baca Nathan J. Brown, *Arguing Islam After the Revival of Arab Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁸⁵ Baca Noah Feldman, *The Fall and Rise of The Islamic State*, (Princeton: Princeton University Press, 2012).

⁸⁶ Mohamed Nawab & Mohamed Osman, *Hizbut Tahrir Indonesia and Political Islam: Identity, Ideology, and Religion Political Mobilization*, (London: Routledge, 2018).

kedudukannya tidak bertentangan dengan Islam.

Di samping, persoalan sistem ketatanegaraan bukanlah persoalan inti agama. Ia merupakan persoalan partikular, yang lahir dari proses ijtihad dalam situasi tertentu, sehingga sangat dimungkinkan interpretasinya beragam dari waktu ke waktu.⁸⁷ Dengan berpihak di atas tesis ini, maka tidak berlebihan bila sistem demokrasi yang dianut Indonesia saat ini didudukkan sebagai produk ijtihad yang lahir dari ikhtiar umat Islam untuk menafsirkan bentuk negara keislaman dalam situasi saat ini.

Nahdlatul Ulama termasuk salah satu ormas Islam yang paling getol mengampanyekan keselarasan Islam dan Pancasila. Muktamar NU ke-27 di Situbondo menjadi momentum bagaimana keselarasan Pancasila dengan Islam diteguhkan. NU menegaskan bahwa Pancasila selaras dengan ajaran Islam dan karenanya wajib diperjuangkan.

Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan Islam Nusantara telah berhasil menyelaraskan hubungan Islam dan negara sebagai satu kesatuan yang tidak perlu dipertentangkan. Kecintaan terhadap negara harus diposisikan sebagai salah satu parameter kecintaan terhadap agama. Ungkapan cinta negeri sebagian dari iman adalah zimat sakti yang senantiasa digelorakan oleh mayoritas muslim Indonesia sebagai bentuk afirmasi bahwa negara Indonesia adalah negara yang wajib dibela dan dipertahankan dari setiap gerakan yang hendak merobohkannya, bahkan meski gerakan tersebut mengatasnamakan Islam.

Segitiga dialogis di atas adalah langkah nyata dari Islam Nusantara sebagai sebuah pendekatan. Terutama menyangkut isu-isu yang berkaitan

⁸⁷ Khaled Abū el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, (Princeton: Princeton University Press, 2004).

dengan ketiga unsur segitiga yang dimaksud, yaitu kebudayaa, kemanusiaa, dan kebangsaan. Pendekatan Islam Nusantara dalam kerangka segitiga dialogis inilah yang memungkinkan direplikasi dalam upaya untuk mewujudkan perdamaian dan peradaban dunia.

Pada tahun 1990, Samuel Huntington menerbitkan tulisan yang meramalkan nasib dunia pasca kemenangan Amerika Serikat dalam perang Dingin. Runtuhnya Uni Soviet sebagai kompetitor utama Amerika Serikat dalam perebutan supremasi kekuatan internasional bukan episode akhir dari pertentangan yang terjadi secara global. Menurutnya, Amerika akan menghadapi isme-isme baru yang muncul di pelbagai belahan dunia dan Islam menjadi salah satu penantang utamanya.

Pada era pasca perang dingin, ditandai dengan dunia yang tidak lagi mengalami bipolarisasi komunisme dan kapitalisme, melainkan multipolar dan multi peradaban. Mengutip Henry Kissinger, multi polaritas dunia diisi oleh enam kekuatan besar yang terdiri dari Amerika, Eropa, China, Rusia, Jepang dan India. Keenamnya mewakili berbagai peradaban besar yang masing-masing berbeda, dan dunia Islam menjadi salah satu peradaban penting lainnya.

Dalam dunia multipolaritas tersebut, rivalitas antar negara superpower tidak lagi ditemukan sebagaimana dipertontonkan Amerika dan Uni Soviet pada perang dingin. "The rivalry of the superpowers is replaced by the clash of civilizations".⁸⁸

Dengan agak pesimis, Huntington menjustifikasi pandangan fragmentatifnya mengenai peradaban dunia dengan jejak historis manusia

⁸⁸ Samuel Huntington, *The Clash Of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New Delhi: Penguin Books, 1997), h. 28.

yang cenderung berusaha membuat kotak-kotak peradaban. Meski tidak hanya menyebut secara khusus, tetapi Huntington seolah hendak menyampaikan bahwa Islam juga berkontribusi terhadap wajah dunia yang terbagi ke dalam kita dan mereka.

Menurut Huntington, Islam memiliki doktrin tegas mengenai perbedaan status negara antara *dārul Islām* dengan *dār al harb*, yaitu kawasan negara damai dan negara perang. Menurut Huntington, pandangan ini kemudian direfleksikan oleh para sarjan Amerika pasca perang dingin dengan membagi dunia menjadi zona damai dan zona kekacauan.⁸⁹

Dengan cukup provokatif, Huntington menyebutkan bahwa dunia akan menghadapi benturan berbagai peradaban yang berpotensi menjadi ancaman peradaban dunia berikutnya. Meski tidak menunjuk kepada variasi Islam tertentu, namun apa yang dimaksudkan Huntington sangat mungkin merujuk pada apa yang oleh sebagian kalangan sebut sebagai islamisme atau gerakan Islam politik.⁹⁰

Tidak begitu jelas sebenarnya, apakah Islam dalam citra Huntington secara keseluruhan adalah Islam politik tersebut. Sebab, jika ini benar, maka tesis ini mengandung konsekuensi bahwa Islam tidak bisa membangun dialog dan karenanya senantiasa menjadi ancaman. Tentu tidak tepat menunggalkan Islam dalam satu citra yang dipahami secara parsial.

Di samping itu, tesis Huntington yang melihat Islam memiliki watak konfrontatif dengan barat dalam isu utama demokrasi dan karenanya mengalami benturan, juga salah secara esensial, sebab mengabaikan bahwa

⁸⁹ Huntington, *The Clash Of Civilization*, h. 32.

⁹⁰ Baca Tarek Osman, *Islamism: What it Means for the Middle East and the World*, (Yale: Yale University Press, 2016).

banyak negara berpenduduk muslim lain yang menerapkan demokrasi.⁹¹ Yang lebih penting sebenarnya, dunia Islam tidak tunggal, termasuk cara masing-masing menyikapi beberapa isu modernisme dan sekularisme yang diusung dunia barat.

Dalam konteks ini, padangan keislaman yang berupaya membangun jembatan untuk memperkuat solidaritas eksternal, daripada membekukan solidaritas internal harus dilihat sebagai alternatif sekaligus kontra narasi benturan antar peradaban. Bentuk keberislaman yang membangun dialog peradaban ini diwakili oleh para penganut madzhab pemikiran yang mengusung pendekatan peradaban.

Pendekatan peradaban ini cukup terbuka menerima isu-isu modernitas barat dan berusaha mewarnainya, alih-alih menghindarinya sebagaimana para pengusung pendekatan teologis seperti salafisme Saudi. Dalam konteks relasi peradaban, pendekatan peradaban, meminjam Putnam, memiliki modal sosial sebagai jembatan penghubung perbedaan (*bridging social capital*).⁹²

Para penganut Sunni dengan sistem madzhab merupakan representasi dari komunitas muslim yang mampu menerapkan pendekatan peradaban ini. Di Indonesia, Islam Nusantara yang diusung oleh Nahdlatul Ulama dapat dikategorikan dalam bagian ini. Meskipun demikian, Islam Nusantara memiliki distingsi dalam bingkai relasionalitasnya yang lebih kompleks. Jika pendekatan peradaban seperti tesis Bano, bermuara pada isu modernisme dan sekularisme semata, Islam Nusantara juga menyentuh kemungkinan adanya dialog nilai dan kebudayaan dengan beragam identitas

⁹¹ Pippa Norris dan Ronald F. Inglehart, "Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations" *Thesis*, Social Sciences Research Network, 2002).

⁹² Robert D Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of American Community*, (London: Simon Paperbacks, 2000), h. 7.

global yang beragam.

Terlepas dari perbedaan tersebut, sebagaimana pendekatan peradaban, Islam Nusantara mengcounter narasi inkompatibilitas Islam dengan isu-isu modernitas. Demokrasi sebagai contoh, tidak dipandang sebagai sistem yang dipertentangkan dengan Islam. mayoritas muslim di Indonesia menerima demokrasi terutama karena moralitas yang terkandung di dalamnya seperti keadilan dan kemerdekaan, juga menjadi isu sentral dalam ajaran Islam.

Demikian juga mengenai bentuk dan sistem pemerintahan, umat Islam di Indonesia berusaha menghindari formalisasi Islam sebagai ideologi negara karena di samping secara teologis memang tidak ditentukan secara eksplisit dalam agama, formalisasi Islam sebagai dasar negara berpotensi menyulut konflik antar anak bangsa karena latar belakang agama yang berbeda-beda.

Oleh karena itu, ketika Muktamar NU ke-27 di Situbondo, para ulama NU menyepakati untuk menegaskan keselarasan Pancasila dan Islam. Bahkan, ditegaskan pula bahwa bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasarnya sudah final dan sejalan dengan syariat Islam.

Ikhtiar kebangsaan ini bukan lahir dari kedangkalan beragama, bahkan lahir dari ekspresi keberislaman para tokoh Islam yang memiliki kedalaman ilmu agama. Karena itulah, semboyan cinta tanah air sebagian dari iman, senantiasa dikampanyekan oleh NU sebagai bentuk penegasan bahwa Indonesia dengan segala keterbatasannya adalah negara yang selaras dengan Islam dan karenanya wajib dijaga dan dilindungi eksistensinya.

Pendekatan keislaman yang membangun dialog peradaban ini adalah

refleksi dari nalar keislaman, yang dihayati oleh sebagian besar masyarakat Indonesia. Nalar tersebut berakar dalam pengalaman umat Islam Indonesia yang berhasil mengatasi pelbagai potensi konflikual menyangkut relasi agama dan isu-isu faktual baik yang dalam skala lokal maupun global.

Islam Nusantara yang memiliki watak dialogis, dapat diletakkan sebagai kontra narasi benturan peradaban. Jika benturan peradaban terbangun di atas nalar konflikual Islam dan Barat, maka Islam Nusantara mengampanyekan harmoni dan dialog keduanya. Islam Nusantara, sama halnya pendekatan peradaban Bano, tidak antipati dengan semua hal yang lahir dari dunia barat. Bahkan, Islam Nusantara hadir untuk menjadi alternatif yang bisa mewarnai agenda-agenda modernitas yang diusung oleh negara-negara barat.

Modernitas barat telah banyak menjadi sasaran kritik para sarjana baik yang berasal dari dunia Islam maupun dari dunia barat sekalipun. Kritik ini lahir karena proyek pencerahan modernisme telah menjadi mitos baru⁹³ yang mematikan rasionalitas manusia modern. Di samping itu, sebagian lain memberikan atensi terhadap ekkses kegersangan spiritualitas yang diakibatkan oleh nilai-nilai modern.⁹⁴

Dalam kondisi demikian, Islam dipercaya mampu memberikan solusi untuk mengisi *gap* yang terbuka dalam proyek modernitas tanpa harus melihatnya dalam kaca mata penuh kecurigaan dan kebencian.

Pada titik inilah, Islam Nusantara sebagai sebuah pendekatan keberagaman dapat menjadi narasi tandingan terhadap benturan peradaban Huntington. Bagaimanapun, kita memerlukan narasi tandingan semacam ini

⁹³ Charles Baudouin, *The Myth of Modernity*, (London: Routledge, 2015).

⁹⁴Bano, Masooda. *Modern Islamic*, h. 19.

sejak kita sadari betapa berbahayanya provokasi tesis benturan peradaban tersebut dalam menyulut konflik dunia yang multipolar, terutama dalam terang relasi Islam dan Barat saat ini.

C. Pro Kontra Narasi Islam Nusantara

Pada saat Islam Nusantara dicanangkan di ruang publik, muncul sejumlah respon baik dari dalam NU maupun dari luar NU. Respon itu adakalanya dukungan dan ada yang berupa penolakan. hal ini disebabkan karena akan melokalisir NU dan mengeksklusifikannya, sementara NU seharusnya mampu menjangkau semuanya dan menjadi titik simpul dari perbedaan faham keagamaan yang ada di Indonesia. Menurut mereka yang layak diusung untuk dikampanyekan adalah *Islām rahmat lil al-‘ālamīn*. Kelompok ini beranggapan bahwa, efektifitas penggunaan Islam Nusantara sebagai identitas baru sebenarnya merupakan proses dari *tahsīl al-hāsīl* atau kembali menyulam yang sudah tersulam karena tujuannya sudah tercapai dengan penggunaan istilah *Islām rahmat lil al-‘ālamīn*. Nilai-nilai kemanusiaan, kedamaian, keseimbangan dan cinta kasih terhadap sesama manusia merupakan fokus awal dari jargon *Islām rahmat lil al-‘ālamīn*. Pandangan kelompok ini secara sepintas sejalan dengan pandangan kelompok Islam Transnasional yang menarasikan bahwa otentisitas Islam hanyalah satu, yaitu Islam yang berpijak pada al-Qur’ān dan Hadīs.

Dari kalangan luar NU, ada pandangan bahwa Islam Nusantara hanyalah proyek untuk liberalisasi Islam dan memisahkannya dari konteks Arab yang merupakan tempat kelahirannya. Kelompok-kelompok tersebut seperti Front Pembela Islam (FPI) dan gerakan Islam lainnya yang berbasis ideologi salafi-wahabi serta kelompok Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan gerakan Islam lainnya yang berbasis dari Ikhwanul Muslimin. Dalam

pernyataan pemimpin dari FPI – Muhammad Rizieq Syihab⁹⁵ - seringkali mengolok-ngolok Islam Nusantara dengan menyebutnya ANUS, hal ini sebenarnya hanyalah akronim yang malah menunjukkan bahwa Rizieq Syihab menyamakan Islam Nusantara dengan tempat keluarnya kotoran manusia, dan di sisi lain Kiai Said berusaha menarasikan Islam Nusantara sebagai tema besar Muktamar NU ke-33 di Jombang. Sedangkan kelompok lain seperti salafi-wahabi melihat Islam Nusantara sebagai bid'ah agama terbesar pada abad ini karena bukan hanya mengkultuskan *takhayyul*, *bid'ah*, dan *kurafāt* tetapi menjadikannya sebagai agama. Dari kelompok luar yang memiliki padangan lebih positif dari lainnya terhadap Islam Nusantara adalah Muhammadiyah, meskipun tidak semuanya sepakat. Kesepakatan sebagian dari anggota Muhammadiyah dibuktikan dengan moto “Islam Berkemajuan” yang dipakai pada muktamar Muhammadiyah tahun 2015. Beberapa anggota Muhammadiyah yang menolak Islam Nusantara beralasan hampir mirip dengan kelompok penolak lainnya. Mereka salah satunya adalah kelompoknya Hamid Fahmy Zarkasy dengan INSISTS-nya. Menurut Syafiq Hasyim, hal ini merupakan problematika empiris dari Islam Nusantara.⁹⁶

Penolakan juga datang dari Majelis Ulama Indonesia MUI Cabang Sumatera Barat, jika dilihat dari faktor historis, Islam Nusantara memang bertentangan dengan kultur keislaman masyarakat Minang yang sejak 181 tahun yang lalu tidak pernah melabeli Islam dengan label apapun, karena baginya Islam merupakan entitas yang sudah luhur dengan sendirinya, sekalipun substansi dari ajaran Islam Nusantara sudah lama dipraktikkan

⁹⁵ Rizieq Syihab yang biasa dikenal dengan Habib Rizieq merupakan pendiri dan Imam Besar dari kelompok FPI.

⁹⁶ Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara Dalam Konteks, dari Multikulturalisme Hingga Radikalisme*, (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2018), h. 12.

oleh masyarakat muslim Minang. Dari sudut pandang politis, penolakan konsep Islam Nusantara dilakukan atas pertimbangan bahwa konsep tersebut merupakan bentuk intervensi pemerintah dalam mengatur corak keberagaman masyarakat Indonesia, karena baginya hal ini dibuktikan dengan giatnya pemerintah dalam sosialisasi dan penguatan pemahaman Islam Nusantara.⁹⁷

Konsep Islam Nusantara sebenarnya sedang dalam taraf pembangunan, bahkan pengertian yang merepresentasikan makna Islam Nusantara secara tepat dan detail dari NU sebagai organisasi yang pertama kali menawarkannya juga belum ada, sehingga status ontologi Islam Nusantara masih samar.

Mengacu pada tulisan Kiai Said, Islam Nusantara merupakan konsep yang yang paripurna karena telah berhasil melewati dialog intensif dengan peradaban besar dunia, seperti Persia, Arab, India, China, Campa dan peradaban besar lainnya, sehingga ketika ia masuk di Nusantara sudah dalam bentuk terbaiknya, yaitu salah satunya dengan *wasathiyah* atau moderat yang tidak ekstrem.⁹⁸ Deskripsi lain dari Islam Nusantara yang berhasil penulis temukan adalah Islam yang *rahmat lil al-'ālamīn*⁹⁹ atau Islam yang bercirikan *tasammuh*, *tawassuth*, *tawazzun*, dan *I'tidal*. Hal ini menyiratkan bahwa konsep Islam Nusantara memiliki kemiripan dengan Islam ala NU sehingga hal ini menyisakan pertanyaan, apakah klaim Islam Nusantara ini

⁹⁷ Husnul Fikri, "Reinterpretasi Keputusan Penolakan Konsep Islam Nusantara oleh MUI Sumatera Barat", *Tesis UIN Sunan Kalijaga*, 2019, h. 4.

⁹⁸ Said Aqil Siraj, "Urgensi Kajian Islam Nusantara", dalam Harianto Oghiedan dan Fatkhu Yasik Ed., *Islam Nusantara: Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: LP Ma'arif NU, 2015), h. 29.

⁹⁹ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma Ulama Indonesia*, h. 4-12.

tidak mendiskreditkan Islam selain NU?

Pemaknaan lain secara spesifik dari Islam Nusantara adalah proses-proses adaptasi dan penyesuaian dengan budaya Nusantara secara sempurna. Namun menurut Azis Anwar Fachruddin hal ini merupakan pemaknaan yang menakjubkan secara abstraksi saja tidak dalam hal ranah praksisnya. Hal ini disebabkan, Islam Nusantara secara praksisnya justru sangat sering disimbolkan atau diidentikkan dengan hal-hal yang sangat *trivial* atau sepele, seperti penggunaan surban, blangkon dan sarung atau atribut kejawaan lainnya dan menolak atribut atau simbol yang kearab-araban.¹⁰⁰ Sehingga secara sederhana Islam Nusantara dipahami dengan sinis sebagai bentuk Islam perlawanan dari konsep atau cara berpenampilan Islam Salafi atau Islam Arab yang berjenggot tebal dan bercelana cingkrang atau Islam yang kental dengan tradisi tahlilan, marhabanan, manaqiban dan ritual lainnya.

Dari hal ini maka memunculkan sebuah pertanyaan, apakah Islam Nusantara ini memang secara sengaja dimaksudkan sebagai Islam ala NU sendiri? jika benar, maka kita bisa katakan bahwa konsep Islam Nusantara ini hanyalah permainan kata saja, sedangkan substansinya masih merupakan produk lama, sehingga hal ini tentu akan mendiskreditkan kelompok atau ormas Islam selain NU menjadi seolah kurang berbau Nusantara.

Secara ringkas sebenarnya apakah Islam Nusantara dapat merangkul dan menjadi wadah bagi kelompok Islam selain NU? Jika menilik dari pertanyaan tersebut. Maka titik masalahnya adalah berada pada kata Nusantara, apakah ia lebih merupakan kategori geografis dan atau budaya,

¹⁰⁰ Azis Anwar Fachruddin, "Islam Nusantara dan Hal-hal yang Belum Selesai", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz Ed., *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2016), h. 260.

atau kategori sifat dan nilai, atau kategori khusus, khas dan orisinal dari Nusantara yang dapat disematkan dengan kata Islam. Dalam kajian ilmu manthiq, suatu entitas baru akan disebut sempurna jika jelas jenisnya atau distingsinya, sehingga akan melahirkan pengertian yang *jāmi'-māni'* (inklusif-eksklusif). Dan langkah pertamanya adalah menyelesaikan kata Nusantara sebagai *fasl-nya*.¹⁰¹

Dalam pandangan penulis, pemaknaan Nusantara harus mencakup sisi geografis filosofisnya. Konsep geografis menunjukkan bahwa konsep Islam Nusantara akan lebih banyak berbicara tentang sejarah Islamisasi, metodologi dan perkembangan Islam di Nusantara. Sedangkan secara filosofis konsep Islam Nusantara berbicara tentang nilai yang disarikan dari proses akulturasi dan asimilasi budaya yang terjadi dalam proses islamisasi di Nusantara.

Kembali pada pro kontra Islam Nusantara, penolakan terhadap Islam Nusantara datang bukan hanya dari golongan yang mengkaji hubungan antara dua kalimat tersebut. Melainkan datang juga dari kelompok yang mengatakan bahwa ada ambisi lain dari lahirnya gagasan Islam Nusantara. Salah satunya adalah untuk mempertahankan status quo saja. Mereka memandang bahwa misi untuk mempertahankan status quo sangat jelas karena substansi Islam Nusantara yang diperjuangkan tidak beda dengan konsep pribumisasinya Gus Dur.

Konflik epistemologis dalam diskursus islam Nusantara terletak pada perbedaan cara pandang dalam memahami sumber dan bentuk keberagaman. Di satu sisi, terdapat pandangan normatif yang menekankan kemurnian teks sebagai satu-satunya sumber kebenaran Islam. Di sisi lain,

¹⁰¹ Ahmad Sahal dan Munawir Aziz Ed., *Islam Nusantara*, h. 261.

pendekatan kontekstual memandang bahwa praktik keislaman merupakan hasil interaksi antara ajaran normatif dengan realitas sosial dan budaya lokal. Perbedaan ini melahirkan ketegangan antara upaya purifikasi ajaran Islam dengan pendekatan akulturatif yang menjadi ciri khas Islam Nusantara.

“Islam Nusantara is an idea promoted by Nahdlatul Ulama that has a national scale. Even recently, NU has tried to bring this idea into a global context.” (Ahmad Suaedy, 2023)¹⁰² Islam Nusantara sebagai gagasan yang di promosikan oleh NU dengan Kiai Said sebagai salah satu aktornya dalam skala nasional bahkan hingga tingkat global sebagai bentuk kontribusi untuk mewujudkan perdamaian dunia.



¹⁰² Ahmad suaedy, dkk *“Language, Authority, and Digital Media: The Impact on the Legitimacy of Fatwas”* Ahkam Vol. 23 Nov I, 2023 H.10

BAB IV

KONSTRUKSI IDENTITAS ISLAM NUSANTARA DALAM PEMIKIRAN KH. SAID AQIL SIRAJ

Data yang diperoleh dalam penelitian ini telah melalui proses reduksi dengan memfokuskan pada tema-tema utama yang berkaitan dengan konstruksi pemikiran Said Aqil Siradj, yaitu konsep Islam Nusantara, relasinya dengan Islam transnasional, serta posisinya sebagai identitas keislaman di Indonesia.

Pada Muktaram NU Jombang tahun 2015, KH. Said Aqil Siraj (Kiai Said) selaku ketua umum PBNU periode 2010-2015 mengusung tema “Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia”. Sejak kemunculan wacana tersebut, berbagai wacana mulai ramai bermunculan, baik terkait wacana Islam Nusantara sebagai madzhab baru, agama baru bahkan ada wacana yang mengatakan bahwa ide tersebut tidak lebih sebagai usaha untuk mempertahankan status quo Kiai Said sebagai ketua umum PBNU. Pro kontra ide baru tersebut tentunya ikut meramaikan beranda pada tiap media, baik cetak maupun elektronik. Fenomena kemunculan Islam Nusantara dalam ruang publik tersebut tidak hanya dapat dipahami sebagai peristiwa sosial-keagamaan semata, melainkan sebagai proses konstruksi identitas keislaman yang berlangsung melalui praktik diskursif. Dalam perspektif Stuart Hall, identitas tidak bersifat tetap (being), tetapi senantiasa dalam proses menjadi (becoming) melalui representasi dan produksi makna (Hall, 1990: 225)¹⁰³. Oleh karena itu, kemunculan Islam Nusantara perlu dianalisis bukan hanya sebagai konsep, tetapi sebagai proses pembentukan identitas keislaman yang dinegosiasikan dalam konteks sosial-politik

¹⁰³Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora.” Dalam *Identity: Community, Culture, Difference*, diedit oleh Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. H. 225

Indonesia.

A. Islam Nusantara Menurut KH. Said Aqil Siraj

Dalam sejarah, Islam pertamakali berkembang dengan menjadikan tempat perniagaan sebagai titik awal penyebarannya. Hal ini disebabkan karena, selain pasar merupakan sebuah daerah yang pada saat itu selalu berdekatan dengan pelabuhan atau tempat bertemunya para saudagar, pasar juga tidak banyak dipengaruhi oleh nilai-nilai agama dari Hindu-Budha. Mayoritas ajaran Hindu-Budha tersebar secara mapan di masyarakat pedalaman, sehingga jika syiar Islam pertamakali dilakukan di daerah pedalaman pasti akan menimbulkan resistensi yang sangat kuat. Dalam kondisi seperti ini, Islam tentu berupaya untuk menyesuaikan dirinya untuk dapat beradaptasi dan diterima sekaligus mengurangi dampak dari resistensi yang terjadi dengan ajaran Hindu-Budha yang telah dahulu berkembang. Dari adanya benturan dan resistensi dari kebudayaan dan keyakinan masyarakat lama, menjadikan Islam bertransformasi sebagai agama yang memiliki kedekatan dengan budaya setempat.¹⁰⁴ Proses akulturasi ini tidak hanya menunjukkan fleksibilitas Islam, tetapi juga merupakan bentuk artikulasi identitas, yaitu penghubungan antara ajaran normatif dengan realitas lokal. Dalam kerangka Stuart Hall, artikulasi adalah proses yang menghubungkan elemen-elemen yang tidak bersifat esensial menjadi satu kesatuan identitas tertentu (Hall, 1996: 5).¹⁰⁵

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, menyebabkan Islam mampu masuk ke berbagai lapisan masyarakat, sehingga bukan hal mustahil jika sering ditemukan kebudayaan petani,

¹⁰⁴ Taufik Abdullah, *Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 3.

¹⁰⁵ Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" Dalam *Questions of Cultural Identity*, diedit oleh Stuart Hall & Paul du Gay. London: SAGE, 1996. H. 5

nelayan, pedagang dan masyarakat kaum akar rumput yang terpengaruhi ajaran Islam, seperti *nyadran* (sedekah laut), *wiwitan* (syukuran pasca panen), *nujuh* bulan dan kebudayaan masyarakat lainnya yang telah dimodifikasi dengan memasukkan nilai-nilai Islam. Transformasi yang terjadi bukan karena faktor geografis, namun lebih karena jarak kultural yang ada di antara keduanya (Islam dan Budaya Indonesia). Kompromi kebudayaan ini tentunya akan melahirkan resiko yang tidak kecil, karena dari hal ini kemudian muncul tuduhan bahwa Islam di Nusantara telah menjadi sinkretisasi dalam proses Islamisasinya. Walau kemudian semua tuduhan ini terbantahkan, tetap saja beberapa asumsi buruk terkait sinkretisme masih selalu membayangi.¹⁰⁶ Tuduhan sinkretisme dalam konteks ini dapat dipahami sebagai bentuk pertarungan makna (*struggle over meaning*), di mana kelompok tertentu berusaha mempertahankan definisi ‘Islam yang otentik’. Hal ini menunjukkan bahwa identitas keislaman selalu berada dalam arena kontestasi diskursif.

Proses akulturasi yang dijelaskan oleh Kiai Said tersebut dalam perspektif teori identitas dapat dipahami sebagai bentuk *signifying practices*, yaitu praktik pemberian makna terhadap realitas sosial melalui simbol dan

¹⁰⁶ Dalam hal ini perlu dibedakan antara syariat dengan fikih. Karena bagaimanapun transformasinya, Islam ketika bersinggungan dengan budaya, maka tetap saja akan terjadi sebuah filterisasi atas budaya, yang tidak sesuai dengan syariat kemudian akan terbuang. Dr. ‘Usmān Sulaimān al-Ashqar mencatat empat point perbedaan antara fikih dengan syariat; pertama, syariat adalah produk hukum yang bersumber dari Allah, sedangkan fikih merupakan produk hukum yang bersumber dari ijthad ulama. Kedua, syariat semua ajarannya pasti benar, sedangkan fikih masih memiliki kemungkinan salah dalam beberapa hal dan kondisi. Ketiga, syariat mencakup akidah dan aturan Tuhan, sedangkan fikih hanya mengatur hukum keseharian. Keempat, syariat adalah aturan yang tidak memiliki kekurangan, sedangkan fikih tidak, jika ia sesuai dengan syariat maka ditetapkan dan jika tidak, maka akan dikembalikan kepada mujtahidnya. Baca Umar Sulaimān al-Ashqar, *Nahw al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah al-Asīlah*, (Yordania: Dār al-Nafāis, 1994), h. 179.

narasi keagamaan (Hall, 1997: 13).¹⁰⁷ Dalam hal ini, Islam Nusantara tidak sekadar muncul sebagai hasil interaksi budaya, tetapi sebagai hasil dari proses representasi yang secara aktif membentuk cara masyarakat memahami Islam dalam konteks lokal.

Dalam konteks ini, Kiai Said menegaskan bahwa “*Islam tidak hadir dalam ruang kosong, tetapi selalu berdialog dengan realitas sosial dan budaya masyarakat tempat ia berkembang*” Pernyataan Kiai Said tersebut menunjukkan bahwa Islam Nusantara dikonstruksi melalui proses representasi, yaitu produksi makna tentang bagaimana Islam seharusnya dipahami dalam konteks lokal. Representasi ini tidak netral, tetapi mengandung kepentingan ideologis untuk membangun citra Islam yang adaptif dan kontekstual (Hall, 1997: 15).¹⁰⁸

Proses islamisasi yang berkembang di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari sebuah proses yang bernama akulturasi, yaitu akulturasi antara ajaran Islam sebagai sebuah doktrin normatif dan masyarakat serta budaya setempat. Bagi masyarakat, sebagai subjek dan objek atas proses akulturasi yang terjadi, ia akan selalu meningkatkan aktualisasi diri dengan hal-hal yang baru. Ia akan membentuk, memanfaatkan dan mengubah hal-hal yang paling sesuai dengan kebutuhannya. Begitu juga dengan agama sebagai doktrin normatif yang secara aplikasinya akan melakukan akulturasi, namun tidak secara substansinya. Dari sebuah akulturasi yang terjadi ini, kemudian melahirkan *local genius* atau kearifan lokal. kearifan lokal dapat diartikan sebagai kemampuan bertahan dari gempuran budaya dan keyakinan asing sekaligus secara bersamaan memiliki kemampuan

¹⁰⁷Hall, Stuart. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: SAGE, 1997. 1999.H. 13

¹⁰⁸ Hall, Stuart. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: SAGE, 1997. H. 15

untuk menyeleksi, mengakomodir dan mengintegrasikannya dengan hal-hal baru. Sehingga yang terjadi setelahnya adalah lahirnya persilangan yang khas, unik dan *genuine* antara agama dan budaya atau antara dua hal yang berbeda yang tidak akan ditemukan persamaan sebelumnya.¹⁰⁹ Konsep *local genius* dalam hal ini memperlihatkan bahwa identitas keislaman tidak bersifat universal dalam bentuknya, melainkan kontekstual. Hal ini menguatkan tesis bahwa identitas Islam Nusantara merupakan hasil konstruksi sosial yang terus mengalami proses *becoming*.

Islamisasi yang diperankan oleh para ulama Nusantara ini, mampu memadukan antara tiga aspek primer, aspek doktrin normatif agama, sosial historis dan sosial budaya. Produk dari kejeniusan ulama inilah disebut sebagai Islam Nusantara. Kemudian hal ini direpresentasikan dalam kiprah Nahdlatul Ulama sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia, bahkan di dunia. Kiai Said menyatakan bahwa Islam Nusantara adalah ekspresi keagamaan masyarakat nusantara yang berhasil melakukan persilangan antar agama Islam yang substantif dengan budaya lokal. Oleh karena itu, Islam Nusantara berkembang begitu cepat tanpa banyak mendapatkan resistensi dari budaya setempat. Kiai Said dalam sebuah wawancara menyatakan bahwa, alih-alih para ulama mempertentangkan antara agama dan budaya, malah mereka mengawinkan keduanya dengan menjadikan budaya sebagai infrastruktur agama dan agama tetap sebagai parameternya.¹¹⁰ Agama dalam hal ini telah berproses menpribumisasi karena lahir dan berkembang dalam latar historis nusantara yang kemudian dikristalisasi dengan istilah Islam Nusantara. Dalam perspektif identitas, peran ulama tidak hanya sebagai penyampai ajaran, tetapi sebagai agen

¹⁰⁹ Harry Parkin, *Batak Fruit of Hindu Thought*, (India: Cristian Literature Society, 1978), h. 28.

¹¹⁰ Wawancara Kiai Said, tanggal 24 Januari 2024.

produksi makna yang menentukan bagaimana Islam direpresentasikan dalam ruang sosial.

Salah satu alasan Kiai Said mengangkat tema Islam Nusantara dalam Muktamar NU di Jombang adalah kebutuhan akan rumusan konsep cara berislam yang damai dalam segala spektrum ruang dan waktu. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa, dunia Islam sejak dahulu, sampai saat ini masih saja terjebak dalam turbulensi sosial politik yang berkepanjangan. Sehingga Kiai Said dalam sebuah momentum yang sangat spesial dan berharga mencoba untuk menawarkan solusi cara berislam yang damai dengan model Islam Nusantara. Meskipun konflik yang terjadi di Timur Tengah atau negara-negara Islam bukanlah konflik agama secara murni, melainkan eksekusi dari konflik politik yang sudah lama terpendam. Agama hanyalah sebagai alat legitimasi atas kepentingan dari faksi-faksi politik yang bertikai di dalamnya. Ketika agama ditarik ke dalam ranah politik tentunya masalah yang terjadi akan semakin rumit dan kompleks, hal ini dapat dilihat dari tiap konflik yang terjadi di Timur Tengah. Di Timur Tengah Politik dan agama saling mempengaruhi seperti yang terjadi di Mesir, Afghanistan, dan Libya. Bahkan tidak jarang dua hal itu terkesan berlawanan, meskipun sejatinya Agama dan politik saling menopang, seperti yang terjadi di Yaman. Secara jelas, konflik yang terjadi di Suriah dan Yaman yang terkesan didasari atas unsur agama sejatinya disebabkan oleh politik antar faksi-faksinya.¹¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara merupakan hasil artikulasi antara agama dan budaya, di mana budaya dijadikan medium ekspresi sementara agama tetap menjadi sumber legitimasi. Proses ini menegaskan bahwa identitas keislaman tidak bersifat

¹¹¹ Vedi Hadiz, *Islamist Populism in Indonesia and Middle East*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

esensial, tetapi dikonstruksi melalui relasi sosial.

Dalam konteks ini, pendekatan keberagaman yang tidak mempertimbangkan realitas sosial budaya cenderung melahirkan ketegangan, sebagaimana juga dikritisi oleh Kiai Said dalam berbagai pemikirannya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak hanya dipahami sebagai praktik lokal, tetapi juga sebagai model pemikiran keislaman yang memiliki relevansi dalam konteks global.

Berbeda dengan yang terjadi di Timur Tengah tersebut, Kiai Said melihat bahwa Islam di Indonesia ini memiliki tipologi keislaman yang khas dan mampu menjadi solusi atas guncangan sosial dan politiknya. Model keberislaman Indonesia merupakan Islam yang mampu menghadirkan perdamaian sosial, bahkan sangat berpotensi untuk dijadikan sebagai kiblat dalam berislam secara global, meskipun akhir-akhir ini cara berislam masyarakat Indonesia juga mulai terganggu dengan ideologi-ideologi Islam transnasional yang secara massif tumbuh subur di Indonesia. Melihat fenomena ini, Kiai Said seakan mendapatkan inspirasi untuk menjadikan Islam Nusantara sebagai tema besar pada Muktamar NU 2015 di Jombang yang berbunyi: “Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Membangun Perdamaian Indonesia dan Dunia”. Namun perlu diketahui bahwa, dalam menawarkan Islam Nusantara sebagai solusi model keberislaman secara global menyisakan masalah tersendiri, bagaimana kerangka paradigmatis yang memungkinkan Islam Nusantara direplika secara luas. Dalam konteks ini, Islam Nusantara direpresentasikan sebagai alternatif identitas keislaman global. Representasi ini berfungsi sebagai *counter-discourse* terhadap narasi konflik dalam dunia Islam.

Kiai Said melihat Islam Nusantara dapat diletakkan dalam dua konteks pembahasan yang berbeda. Pertama, Islam Nusantara dapat

didudukkan sebagai produk jadi dari hasil interaksi antara pengalaman beragama dengan dinamika sosial masyarakat Indonesia. Konteks ini dapat menjadi pengingat masyarakat Indonesia agar tidak mudah terpengaruh oleh gagasan romantisme Islam, revivalisme Islam, puritanisme Islam, dan gagasan lainnya yang dibawa oleh kelompok Islam transnasional untuk mengubah cara berislam masyarakat Indonesia. Jika Islam Nusantara dijadikan sebagai produk yang direplika untuk menjadi solusi atas guncangan sosial politik yang terjadi di Timur Tengah, tentu hal ini akan menyulitkan. Karena tantangan dan persoalan yang mereka hadapi tentu berbeda dengan Indonesia. Aplikasi Islam Nusantara sebagai *output* dalam ruang dan waktu yang berbeda tentu akan sangat sulit terjadi, yang ada malah Islam Nusantara akan layu sebelum berkembang. Namun hal ini akan berbeda jika Islam Nusantara didudukkan sebagai model pendekatan.

Kiai Said mempertegas, jika Islam Nusantara diletakkan sebagai pendekatan maka ia akan bisa diandalkan sebagai alternatif cara berislam dunia global atau sebagai solusi atas guncangan sosial politik yang terjadi. Oleh karena itu, Islam Nusantara sebagai produk akan menjadi kekuatan kultural bangsa Indonesia dalam menyikapi menguatnya ideologi Islam Transnasional dan sebagai pendekatan untuk menjadi solusi alternatif dalam menyelesaikan konflik sosial keagamaan masyarakat Islam di Timur Tengah.¹¹² Upaya menjadikan Islam Nusantara sebagai model global menunjukkan adanya proses universalisasi identitas lokal, yang dalam perspektif teori identitas merupakan bentuk ekspansi makna ke dalam ruang yang lebih luas. Pembagian ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara sebagai pendekatan lebih bersifat fleksibel dan terbuka, sehingga

¹¹² Wawancara dengan Kiai Said 24 Januari 2024.

memungkinkan reproduksi identitas dalam konteks yang berbeda.

Dapat disimpulkan bahwa Islam Nusantara menurut pemikiran Kiai Said adalah bentuk keberagamaan Islam yang bersifat kontekstual, moderat, dan adaptif terhadap budaya lokal, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Islam Nusantara tidak dipahami sebagai agama baru, melainkan sebagai cara Islam hadir dan dipraktikkan dalam ruang sosial-budaya masyarakat Nusantara melalui proses sejarah yang Panjang. Dengan demikian, Islam Nusantara dalam pemikiran Kiai Said bukan sekadar deskripsi keberagamaan, tetapi merupakan konstruksi identitas yang dibentuk melalui proses representasi, artikulasi, dan diferensiasi. Identitas ini bersifat dinamis (*becoming*) dan terus dinegosiasikan dalam relasi sosial (Hall, 1990: 225).¹¹³

B. Islam Nusantara dan Islam Transnasional

Di Indonesia, konflik agama dan separatisme telah muncul sebagai akibat dari gerakan politik transnasional. Ideologi transnasional seperti pedang yang siap menghancurkan perjanjian yang dibuat oleh para pendiri negara kita selama bertahun-tahun.¹¹⁴ Ideologi transnasional dapat didefinisikan sebagai ideologi internasional yang melintasi batas bangsa dan negara. Selain itu, itu bukan hanya kampanye propaganda atau kepercayaan. Lebih dari itu, ia dapat berdampak pada kebijakan politik negara. Ada kemungkinan bahwa tujuan kelompok Islam transnasional untuk menerapkan syariat Islam, bahkan untuk mengganti Pancasila, tidak sejalan dengan AD/ART dari dua ormas Islam utama di Indonesia, Nahdlatul Ulama

¹¹³ Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." Dalam *Identity: Community, Culture, Difference*, diedit oleh Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. H. 226

¹¹⁴ <https://www.neraca.co.id/article/83863/transnational-ideology-vs-pancasila-ideology-in-life-of-nation-and-state>, diakses pada 02 Juli 2024.

dan Muhammadiyah. Dua ormas moderat yang terkenal ini berperan penting dalam mencegah penyebaran ideologi asing yang dianggap tidak sesuai dengan kultur Islam Indonesia yang ramah, toleran, dan tidak mudah mengkafirkan. Kemunculan Islam transnasional dalam konteks ini tidak hanya menjadi fenomena sosial, tetapi juga berfungsi sebagai 'the Other' dalam konstruksi identitas Islam Nusantara.

Namun demikian, peneliti seperti Martin van Bruinessen melihat pergeseran sikap konservatif dalam keislaman Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Dalam bukunya yang berjudul "Perubahan Modern dalam Islam Indonesia, Menjelaskan Pergeseran Konservatisme", ia menjelaskan bahwa kecenderungan konservatisme tidak hanya muncul dalam gerakan Islam kontemporer yang muncul setelah reformasi, tetapi juga masuk ke dalam organisasi Islam yang sudah mapan, seperti Muhammadiyah dan MUI.¹¹⁵ Ini pastinya berita buruk bagi Muhammadiyah, yang dianggap sebagai "teman" lama Nahdlatul Ulama dalam kampanye Islam moderat.

Kholid Novianto mengidentifikasi enam bagian gerakan Islam Transnasional sebagai berikut: Pertama, Ikhwanul Muslimin yang berpusat di Mesir. Kedua, Hizbut Tahrir yang pernah memiliki perkembangan pesat di Indonesia meskipun organisasinya telah dibubarkan. Ketiga, gerakan jihadi yang berasal dari para mujahidin Afghanistan, yang berhasil membentuk jaringan sel-sel jihadis lintas negara. Keempat, gerakan salafisme yang mengadvokasi paham neo-Wahabi, dengan dukungan yang kuat dari Saudi Arabia. Kelima, kelompok Syiah. Dan yang keenam, kelompok Jamaah Tabligh yang berpusat di India.¹¹⁶ Dalam teori Stuart Hall,

¹¹⁵ Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia". *Studia Islamika*, Vol. 21. No. 1, 2014, h. 173.

¹¹⁶ Kholid Novanto, "Gerakan Keagamaan Transnasional dan Jejak-jejaknya di Indonesia", *Reform Review*, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 1.

identitas terbentuk melalui perbedaan (difference). Dengan demikian, keberadaan Islam transnasional justru mempertegas batas identitas Islam Nusantara (Hall, 1996: 4)¹¹⁷.

Secara umum, meskipun terdapat berbagai faksi gerakan Islam Transnasional di Indonesia, dapat dikategorikan bahwa gerakan ini dapat dibagi menjadi dua ideologi utama. Pertama, adalah ideologi revivalisme Islam (*tajdīd al-Islām*). Meskipun berbeda dalam strategi gerakan seperti yang terlihat pada Hizbut Tahrir dengan HTI-nya, Ikhwanul Muslimin dengan PKS-nya, gerakan Salafi-Wahabi, dan beberapa kelompok lainnya, mereka semua merupakan bagian dari gerakan revivalisme yang memiliki konsep-konsep bersama seperti puritanisme, tauhid (*hakimiyyah*), dan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun demikian, meski garis strategis berbeda, tujuan akhirnya tetap sama yaitu neo-revivalisme Islam, yang menjadikan Islam sebagai ideologi politiknya. Kedua, adalah ideologi Syiah. Secara umum, ideologi Syiah mengikuti garis spiritual dan politik Sayyidina Ali, yang juga sepupu dan menantu Rasulullah SAW. Namun, dalam konteks pembahasan dan penelitian ini, fokus lebih ditekankan pada ideologi yang pertama, yaitu revivalisme Islam.¹¹⁸

Puncak dari konflik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan terjadi ketika Sayyidina Ali menerima tawaran arbitrase dari kelompok Muawiyah. Sebagian dari mereka yang sebelumnya mendukung Ali, akhirnya berbalik melawan dia dan juga melawan Muawiyah. Mereka menggunakan Surah al-Maidah ayat 44 sebagai dasar argumen mereka, yang

¹¹⁷ Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" Dalam *Questions of Cultural Identity*, diedit oleh Stuart Hall & Paul du Gay. London: SAGE, 1996. H. 4

¹¹⁸ Ali Muhtarom, "Ideologi, Transnasionalisme dan Jaringan Lembaga Pendidikan Islam: Kontestasi LIPIA dan STFI Sadra di Indonesia", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2018, h. 7.

menyatakan bahwa hukum hanya boleh berasal dari Allah. Oleh karena itu, penerimaan arbitrase antara Ali dan Muawiyah dianggap sebagai bentuk hukum manusia yang bertentangan dengan hukum Allah, sehingga kedua belah pihak dianggap murtad dan dihukumi sebagai sasaran pembunuhan. Meskipun Khawarij sudah tidak ada lagi, mereka meninggalkan pola dasar bagi gerakan-gerakan ekstrem di masa mendatang. Meskipun gerakan Khawarij tidak pernah diakui oleh semua ulama, pola yang serupa muncul kembali pada abad ke-18 dengan kelompok yang mengidentifikasi diri mereka sebagai Salafi¹¹⁹ atau yang lain mengaitkannya dengan Wahabi, yang mengikuti gerakan pemurnian Islam oleh Muhammad bin Abdul Wahhab.

Muhammad bin Abdul Wahhab adalah seorang yang merasa gelisah melihat orisinalitas Islam mulai terkikis karena banyaknya inovasi atau modifikasi manusia terhadap ritual-ritual agama yang jauh berbeda dari bentuk aslinya. Mereka menyebut perubahan ini sebagai bid'ah dan bahkan mengkafirkan atau menyerang fisik orang-orang yang melakukannya, mengikuti pola yang digunakan oleh Khawarij dalam pandangan terhadap muslim lainnya. Di beberapa titik, mereka juga dikenal sebagai kelompok

¹¹⁹ Salafi atau Wahabi adalah gerakan yang didirikan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab di Najd, Arab Saudi. Sejak awal, gerakan ini telah dianggap oleh ayah dan kakaknya sebagai ancaman bagi umat, bahkan kakaknya, Sulaiman bin Abdul Wahab, menulis buku *al-Sawa'iq al-Ilahiyyah fi al-Radd 'ala al-Wahhabiyyah* untuk menyangkal pandangan yang diusung oleh Muhammad bin Abdul Wahhab. Muhammad bin Abdul Wahhab menemukan momentumnya ketika bekerja sama dengan penguasa Uyainah, di mana dia menetap. Penguasa tersebut, Utsman bin Muammar, diperkuat hubungan kerjasama mereka dengan pernikahan Abdul Wahhab dengan bibi Utsman bin Muammar.

Aksi radikal pertama yang dilakukan oleh kelompok Wahabi adalah menghancurkan makam Zaid bin Khattab, saudara kandung khalifah Umar bin Khattab. Keberadaan Wahabi mulai diperhatikan oleh pemimpin Uyainah setelah tindakan ini, yang menyebabkan mereka menarik dukungan mereka terhadap gerakan ini. Namun, Abdul Wahhab kemudian menemukan dukungan untuk dakwahnya ketika berkolaborasi dengan keluarga Ibn Saud. Terjadi hubungan simbiosis mutualisme di antara mereka, di mana kelompok Wahabi membantu keluarga Saud merebut Makkah dan Madinah, sementara keluarga Saud mendukung penyebaran ajaran Wahabi sebagai ajaran resmi negara. Baca, Nur Khalik Ridwan, *Sejarah Lengkap Wahabi: Perjalanan Panjang Sejarah, Doktrin, Amaliah, dan Pergulatannya* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

Salafi karena mengklaim diri sebagai pengikut dari para ulama salaf.

Selain meniru pola Khawarij dalam memandang kelompok muslim lainnya, Wahabi juga menganut pemahaman yang sangat literalis atau scripturalis. Mereka memandang bahwa cara untuk mempertahankan orisinalitas agama dan menjauhkannya dari interpretasi dan teori yang rumit adalah dengan merujuk langsung kepada sumber utamanya, yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadis. Implikasi dari pendekatan ini adalah pemikiran yang sangat kaku, cenderung tekstual dan tidak kontekstual, yang sering kali menyebabkan tindakan mengkafirkan, menyatakan bid'ah, menuduh syirik, dan klaim eksklusivitas kebenaran agama.¹²⁰ Dalam beberapa kasus, pendekatan puritan yang rigid bahkan dapat berkembang ke arah yang lebih ekstrem, sebagaimana terlihat dalam peristiwa *Grand Mosque seizure* yang dipimpin oleh Juhayman al-Otaybi. Hal ini menunjukkan bahwa model keberagamaan yang eksklusif berpotensi menimbulkan ketegangan bahkan konflik. Dalam konteks tersebut, pemikiran Kiai Said tentang Islam Nusantara dapat dipahami sebagai respon konstruktif yang menekankan keseimbangan antara kemurnian ajaran dan konteks budaya, sehingga mampu menjaga karakter Islam yang moderat dan adaptif dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia.¹²¹

Pada zaman kontemporer, radikalisme muncul sebagai respons terhadap penjajahan Barat terhadap negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim, terutama di Timur Tengah. Sebelum adanya penjajahan oleh Barat, umat Islam mencari penyebab dari kemunduran yang

¹²⁰ Tim Forum Kajian Ilmiah Afkar, *Kritik Ideologi Radikal: Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan*, (Kediri: Lirboyo Press, 2019), h. 9.

¹²¹ <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-50923388> di akses pada tanggal 05 September 2025

dihadapi dalam berbagai aspek kehidupan. Agama Islam, dengan prinsip-prinsipnya, dianggap sebagai agama yang mulia dan tak terkalahkan dibanding agama-agama lainnya (*al-Islām ya'lū wa la yu'lā 'alaih*).

Dalam menghadapi situasi seperti ini, mulai muncul fenomena *sahwah al-dīniyyah* (kesadaran keagamaan) atau revivalisme Islam, terutama saat memasuki abad ke-19 Masehi. *Sahwah al-dīniyyah* ini pada dasarnya dapat dilihat sebagai sesuatu yang positif jika disertai dengan pemahaman Islam yang mendalam. Namun, jika tidak diimbangi dengan pengetahuan yang memadai, *Sahwah al-dīniyyah* ini bisa menjadi pemicu untuk tindakan destruktif lainnya, terutama jika disertai dengan pola pikir yang scripturalis, tekstualis, normatif, dan radikal. Bahkan lebih jauh lagi, hal ini dapat memicu lahirnya pemikiran jihad dalam arti *qitāl* (perang fisik).¹²²

Kelompok-kelompok yang menggabungkan *sahwah al-dīniyyah* dan pendekatan scripturalis menemukan momentumnya ketika Inggris mendirikan negara Israel di tanah Palestina melalui Deklarasi Balfour.¹²³ Salah satu kelompok yang pertama kali merespons adalah Ikhwanul Muslimin,¹²⁴ sebuah kelompok kecil di Mesir yang didirikan oleh Hasan al-Banna. Awalnya, tujuan mereka adalah membebaskan Mesir dari penjajahan Inggris, namun kemudian berkembang menjadi barisan oposisi terhadap pemerintah Mesir. Ketika mendengar berdirinya negara Israel di tanah

¹²² Abdullāh ibn Bayyah, *Khitāb al-'Amn fī al-Islām wa al-Thaqāfah wa al-Tasāmuh wa al-Wi'ān*, (Riyadh: Akādimiyyah Nāyif al-'Arabiyyah li al-'Ulūm al-Ammiyah, 1999), h. 49.

¹²³ Deklarasi Balfour adalah sebuah pernyataan resmi yang dikeluarkan oleh pemerintah Inggris selama Perang Dunia I pada tahun 1917, yang mendukung pembentukan sebuah kawasan untuk bangsa Yahudi di Palestina.

¹²⁴ Ikhwanul disebut juga al-Ikhwan al-Muslimun. Dalam bahasa Inggris, istilahnya adalah "Muslim Brothers" atau "Muslim brethren," yang mengandung arti persaudaraan Islam di Mesir.

Palestina, Ikhwanul Muslimin segera mengirimkan simpatisannya untuk berjihad ke Palestina dengan alasan keagamaan yang suci. Respons mereka terhadap isu ini menyebabkan mereka mendapat perhatian media internasional yang lebih besar, menjadikan mereka sebagai pemantik bagi gerakan-gerakan Islam lainnya.

Dari Ikhwanul Muslimin, kita dapat mengenal berbagai aliran gerakan jihad dengan berbagai kepentingan dan tujuan. Contohnya, Shalih Sirriah mendirikan Jamaah Jihad di Mesir pada tahun 1960-an, sedangkan Syukri Musthafa mendirikan Jamaah Muslimin, yang juga dikenal sebagai *Jama'ah al-Takfir wal-Hijrah* karena kecenderungannya untuk mengkafirkan dan mendorong hijrah. Hal ini menunjukkan bahwa imperialisme di Timur Tengah menjadi salah satu pemicu bagi kebangkitan *ṣahwah al-dīniyyah* atau revivalisme Islam di tengah umat Islam di sana.

Selain dari mereka, juga lahir gerakan jihad yang dipimpin oleh Taqiyuddin al-Nabhani, yang keluar dari Ikhwanul Muslimin karena kekecewaannya terhadap sikap lunak Ikhwanul Muslimin terhadap pemerintah dan imperialisme Barat. Pada tahun 1952, Taqiyuddin al-Nabhani mendirikan Hizbut Tahrir di Palestina sebagai basis perjuangannya untuk menciptakan entitas negara baru yang tidak terikat oleh batas-batas teritorial negara-bangsa (nation-state) dan dipimpin oleh seorang Amirul Mukminin tunggal. Hal ini dipicu oleh runtuhnya Khilafah Utsmaniyah yang menyebabkan kemunduran umat Islam, mendorong Taqiyuddin untuk memperjuangkan kembalinya sistem khilafah.

Setelah berlangsung cukup lama, infiltrasi dari setiap kelompok yang memiliki ideologi serupa telah berkembang pesat di Indonesia. Kelompok Salafi-Wahabi dari Saudi Arabia, misalnya, telah menyebar luas di Indonesia melalui pendidikan, seperti pendirian kampus LIPIA (Lembaga Ilmu

Pengetahuan Islam dan Arab) dan pengajian-pengajian oleh ustadz Salafi-Wahabi. Meskipun secara ideologi tidak jauh berbeda dengan yang di Saudi Arabia, mereka beroperasi terutama dalam ranah dakwah Islam di Indonesia. Kelompok kedua adalah Ikhwanul Muslimin, yang tumbuh subur di Indonesia dalam bentuk gerakan sosial dan politik yang dikenal dengan PKS. Secara ideologi, mereka berjuang untuk formalisasi syariat Islam melalui kegiatan sosial seperti halaqah-halaqah di institusi pendidikan dan melalui partai politik seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Kelompok ketiga adalah Hizbut Tahrir, yang telah bermetamorfosis di Indonesia sebagai Hizbut Tahrir Indonesia dengan ideologi dan gerakan yang sama, yaitu untuk memperjuangkan khilafah berdasarkan *manhāj al-nubuwwah*. Tujuan akhir dari semua gerakan Islam transnasional ini adalah formalisasi syariat Islam, baik melalui sistem kenegaraan seperti yang diperjuangkan oleh PKS, atau melalui khilafah seperti yang diperjuangkan oleh HTI.

Ini tentu berlawanan dengan semangat Islam Nusantara. Menurut Kiai Said Aqil Siraj, semangat ini disebut sebagai *wasatiyyah* dengan tiga aspek dialogisnya: dialog antara Islam dan budaya, antara Islam dan nasionalisme, serta antara Islam dan kemanusiaan. Moderasi dalam menjalin dialog antara agama dan budaya, agama dan kebangsaan, serta agama dan kemanusiaan merupakan kunci utama dalam memahami Islam Nusantara sebagai pendekatan historis (Islam Nusantara Approach). Said Aqil menegaskan bahwa keaslian dan keorisinilan persilangan Islam Nusantara menjadikannya sebagai identitas unik Islam di Indonesia. Oleh karena itu, ketika pengaruh besar dari Islam Transnasional mulai tumbuh di Indonesia, Said Aqil merasa perlu untuk mengingatkan kembali identitas asli Islam Indonesia sebagai langkah pencegahan terhadap penyebaran ideologi Islam

transnasional.

Menurut Kiai Said, identitas Islam Nusantara adalah identitas Islam yang telah mencapai kematangannya melalui dialog antar budaya di berbagai peradaban besar dunia seperti Persia, Turki, India, China, dan peradaban lainnya.¹²⁵ Baginya, keberagaman keagamaan Islam di Indonesia telah mencapai kematangannya karena telah mengadopsi berbagai wajah dari Nusantara. Said Aqil meyakini bahwa Islam Nusantara merupakan pengejawantahan dari nilai-nilai Islam yang universal. Secara empiris, Islam Nusantara mampu bertahan di tengah keberagaman budaya non-Arab, bahkan ikut menciptakan ruang kebudayaan baru yang hingga kini dinikmati oleh seluruh penduduk Indonesia dengan segala perbedaannya.¹²⁶

Oleh karena Islam Nusantara telah mencapai kedewasaannya dengan ajaran dan ritualnya, identitas ini perlu dilindungi dari setiap identitas keislaman baru yang berpotensi mengganggu harmoni antara agama sebagai inspirasi utamanya dan budaya sebagai implementasinya yang hidup. Relasi antara Islam Nusantara dan Islam transnasional menunjukkan adanya kontestasi diskursif dalam mendefinisikan otoritas keislaman.”

1. Islam Nusantara versus Islam Transnasional

"Transnational Islam" berasal dari kata "trans", yang berarti "melintang", "melintas", "menembus", dan "melalui". Yang kedua adalah "nasional", yang berarti berhubungan dengan atau berasal dari negara asal.¹²⁷ Dalam kamus Oxford, keduanya didefinisikan sebagai "nation", yang berarti

¹²⁵ Said Aqil Siraj, *Urgensi Islam Nusantara*, Orasi Ilmiah Program Islam Nusantara STAINU, (Jakarta, 03 Juli 2013).

¹²⁶ Ahmad Mustofa Harun, *Meneguhkan Islam Nusantara: Biografi Pemikiran dan Kiprah Kebangsaan Prof. Dr. KH. Said Aqil Siroj*, (Jakarta: Khalista, 2015), h. 121.

¹²⁷ Dendy Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 1728 dan 1068.

"a nation or a group of societies which as a whole form the citizens of a state", dan "trans", yang berarti "something that is present or moves from one place to another (on or from the other side of)."¹²⁸ Pada awalnya, istilah "transnasional" mengacu pada diaspora, yang berarti pindah dari satu negara ke negara lain. Istilah "transnasional" sekarang berarti hubungan antara orang atau organisasi yang melintasi batas negara nasional modern.¹²⁹

Dalam hal agama, khususnya Islam, gerakan Islam transnasional dapat berarti penyebaran ideologi atau ajaran dari satu negara ke negara lain. Ia tidak berasal dari dalam, tetapi berasal dari luar untuk mengubah citra Islam sebuah negara. Hal ini sesuai dengan penjelasan Peter Mandaville, yang menyatakan bahwa gerakan Islam dapat didefinisikan sebagai gerakan yang melampaui batas nasional atau lokal. Sebaliknya, operasi dan organisasinya jauh melampaui batas wilayah.¹³⁰

Jika disederhanakan, gerakan Islam transnasional menuntut beberapa hal berikut: keseluruhan ajaran Islam (kaffah), integrasi agama dan negara dalam Islam, penerapan syariat dalam semua bidang kehidupan, persatuan umat Islam melalui khilafah, serta kekaguman terhadap model kekhalifahan Islam seperti pada zaman Nabi dan sahabat.¹³¹

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), misalnya. Sebagai bagian dari agenda yang mereka perjuangkan, yaitu transfer ideologi tanpa akulturasi, label Islam transnasional digunakan terhadap kelompok ini. Proses ini dilakukan tanpa mempertimbangkan budaya lokal sebuah masyarakat. Selain itu,

¹²⁸ The Oxford Paper Back Dictionary, (London: Oxford University Press, 1994), h. 357.

¹²⁹ Ihzan Yilmaz, "Transnational Islam", *European Journal of Economic and Political Studies*, Vol. 1, 2010.

¹³⁰ Peter Mandaville, *Global Political Islam*, (London: Routledge, 2007), h. 279.

¹³¹ Yilmaz, *Transnasional Islam*, h. 2.

masyarakat juga "dipaksa" untuk menerima ideologi mereka secara menyeluruh tanpa memberi mereka kesempatan untuk mempertanyakan kebenarannya.¹³² Setelah masyarakat terpengaruh oleh ajaran Islam di seluruh dunia, diharapkan keislaman mereka tidak akan lagi terkontaminasi oleh budaya lokal. Ini karena Islam lokal dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni.

Sangat penting untuk diingat bahwa HTI adalah salah satu ideologi transnasional yang paling populer di Indonesia. Bahkan, HTI memiliki basis pengikut yang cukup besar. Gerakan transnasional lain masih "berkeliraran" bebas di tanah air selain HTI, seperti Salafi, Syiah, Ikhwanul Muslimin, Jemaah Islamiyah, dan bahkan ISIS.¹³³

Jika mengikuti jejak sejarah pertama kali agama-agama di Nusantara - terlepas dari variasi teori yang ada -¹³⁴ beberapa peneliti, termasuk Azyumardi Azra, menyimpulkan bahwa Islam adalah agama yang baru masuk ke wilayah ini sekitar abad ke-7 M. Sebelumnya, masyarakat di Indonesia - atau yang dikenal sebagai Nusantara pada masa itu - lebih dahulu menganut agama-agama seperti Hindu dan Budha,¹³⁵ serta kepercayaan lain seperti Animisme dan Dinamisme.¹³⁶ Lantas, mengapa kemudian Islam,

¹³² Thomas NA, dkk., "Pancasila Ideology vs Transnational Ideology Movement", *Proceeding, The 5th International Conference on Education & Sciences (ICISS)*, h. 568.

¹³³ Zainul Mu'ien Husni, "NU di tengah Pusaran Ideologi-Ideologi Transnasional", *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. 2, No. 1, 2018, h. 45. Baca juga Jamhari, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), h. x. baca juga, Eko Kurniawan Wibowo, "Membincang Gerakan Islam Transnasional", *Diegesis: Jurnal Theologi*, Vol. 3, No. 3, 2018, h. 62.

¹³⁴ Ahmad Mansur Suryanegara, *API Sejarah 1*, (Bandung: Surya Dinasti, 2015), h. 99-100.

¹³⁵ Agustinjanto Indradjaja, "Awal Pengaruh Hindu-Budha di Nusantara", *Kalpataru, Majalah Arkeologi*, Vol. 23, No. 1, 2014, h. 17.

¹³⁶ Zakiyah Derajat, *Perbandingan Agama I*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 28. Baca juga Edward B. Taylor, *Primitive Culture: Research into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, (New York: Brentano's Publishers, t.t.), h. 160.

yang datang belakangan ini, menjadi agama mayoritas di Indonesia saat ini?.

Ricklefs mengalami kesulitan dalam menjawab pertanyaan tersebut karena minimnya sumber yang relevan mengenai proses Islamisasi di Indonesia. Menurutnya, sumber-sumber yang ada sangatlah langka dan seringkali tidak memberikan informasi yang memadai. Ricklefs menyatakan bahwa ada kemungkinan terjadi dua proses Islamisasi. Pertama, penduduk pribumi berinteraksi dengan Islam dan kemudian memeluknya. Kedua, orang-orang Asia asing seperti Arab, India, Cina, dan lainnya yang beragama Islam datang dan menetap di wilayah Indonesia, lalu beradaptasi dengan gaya hidup penduduk lokal.¹³⁷ Ricklefs mengalami tantangan dalam menganalisis bagaimana akhirnya Islam dapat menjadi agama dominan di Indonesia.

Dengan demikian, Islam tidak diterima begitu saja di Nusantara selama berabad-abad. Proses ini memakan waktu yang cukup lama, seperti yang dinyatakan oleh A.H. Johns dan Azyumardi Azra melalui teori sufistik mereka.

Meskipun sulit untuk mengidentifikasi faktor yang membuat Islam menjadi agama dominan di Indonesia, ada konsensus sejarah yang menunjukkan bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui pendekatan sufistik-kultural yang unik dan tanpa kekerasan.¹³⁸ Pada abad ke-7 M, Islam belum mendapat sambutan luas di kalangan masyarakat Nusantara. Namun, pada abad ke-15 M, menurut penelitian seperti yang dilakukan oleh Jan S.

¹³⁷ Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c 1200*, 3rd edition, (Great Britain: Palgrave, 2001), h. 160.

¹³⁸ M.C. Ricklefs, *A History*, h. 17.

Aritonang dan Agus Sunyoto, Islam mulai mendapatkan momentumnya.¹³⁹ Menurut teori mereka, Islamisasi di Nusantara dipimpin oleh para guru sufi yang bersikap sangat akomodatif dalam menyebarkan agama Islam. Contohnya adalah Walisongo, yang menyebarkan Islam di Pulau Jawa. Mereka mengutamakan bahwa masyarakat harus memeluk Islam terlebih dahulu, sambil tetap mempertahankan praktik-praktik tradisional dan kepercayaan lokal. Keyakinan mereka adalah bahwa ajaran-ajaran Islam akan diterima dengan baik oleh masyarakat di masa depan.¹⁴⁰

Corak Islam Indonesia yang bersifat sufistik itu terus bertahan dan berkembang sampai akhirnya menggantikan agama Hindu dan Budha, yang sudah dianut terlebih dahulu oleh masyarakat, pada abad ke-16.¹⁴¹ Selain bercorak sufistik, muslim tradisional Indonesia juga sangat berpegang teguh pada ajaran sunni. Di sinilah peran kiai melalui pesantren begitu kuat. Bahkan beberapa aspek Islam tradisional juga mempengaruhi budaya lokal dan adat setempat. Meski demikian, pertemuan Islam dan budaya lokal ini sering disalahpahami sebagai penyebab kurang murninya ajaran Islam di Indonesia.¹⁴² Padahal ajaran tasawuf yang dikembangkan para guru sufi adalah tasawuf yang berpadu dengan syariat secara seimbang. Berbeda misalnya dengan kaum Batiniyah di masa Imam Ghazalī yang melupakan aspek syariah.

Ada dua hal penting yang perlu dijadikan catatan di sini, yaitu adanya

¹³⁹ Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bpk. Gunung Mulia, 2004), h. 15. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, (Depok: Pustaka Ilman, 2016), h. 55.

¹⁴⁰ Azyumardi Azra, *Islam with Smiling Face*, (Video Democracy Project, Yayasan Abad Demokrasi, 2013).

¹⁴¹ Fahrída Inayati dan Adib Rifqi Setiawan, "Islam Nusantara: Glimpse History, Characteristics, and Criticism", *Alobatni Research Society*, March 24, 2018.

¹⁴² Hanun Jazimah Puji Astuti, "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama dalam Bingkai Kultural", *INJECT; Interdisciplinary Journal of Communication*, Vol. 2, No. 1, 2017, h. 40.

proses persinggungan yang saling menguatkan antara Islam yang bercorak sufistik dengan tradisi yang telah ada di masyarakat jauh sebelum Islam datang, khususnya di Jawa. Beberapa tradisi yang ada seperti penghormatan yang tinggi pada seorang kiai, menghormati tokoh terkemuka seperti Walisongo, tradisi ziarah kubur, tahlilan, maulid nabi, termasuk upacara *sekaten*, penggunaan *beduk* sebagai pengingat waktu sholat dan lain sebagainya dipraktikkan oleh kalangan muslim tradisional selama berabad-abad lamanya tanpa memandang bahwa tradisi ini bertentangan dengan Islam.

Akan tetapi, nuansa Islam kultural khas Indonesia di atas mulai diuji dengan datangnya paham modernis salafi yang kemudian diikuti oleh paham Wahabi dari Arab Saudi. Menurut paham ini, beberapa tradisi yang dipraktikkan masyarakat Islam Indonesia disebut sebagai bid'ah dan syirik yang dapat merusak kemurnian Islam. Kondisi inilah – dalam perkembangan awalnya – membawa perselisihan antara Nahdlatul Ulama dengan Muhammadiyah.¹⁴³ Muhammadiyah sebenarnya bukanlah kelompok awal yang membawa ide puritanisme Islam di Indonesia. Karena sebelumnya organisasi ini lahir, beberapa dekade sebelumnya telah muncul kelompok puritan di pulau seberang, yakni Sumatera Barat.

2. Perang Padri: Awal Gerakan Transnasional

Agamawan Nusantara seperti Haji Miskin, Haji Abdurrahman, dan Haji Muhammad Arif terkena dampak ajaran wahabi di Arab Saudi pada abad ke-19 M. Setelah kembali dari ibadah haji pada tahun 1803 M, mereka melihat bahwa praktik keagamaan masyarakat muslim di Indonesia, khususnya di Sumatera Barat, telah menyimpang dari ajaran murni yang

¹⁴³ Fahrida Inayati dan Adib Rifqi Setiawan, "Islam Nusantara: Glimpse History, Characteristics, and Criticism" *Alobatni Research Society*, March 24, 2018.

mereka terima di Arab. Mereka menganggap praktik-praktek ini seperti Selain itu, mereka mewajibkan penduduk lokal untuk melakukan solat lima waktu, mewajibkan orang yang melanggar untuk didenda, dan mewajibkan wanita untuk menutup wajahnya.¹⁴⁴ Karena masyarakat tidak setuju dengan ide-ide mereka, perang saudara dan perpecahan muslim akhirnya terjadi, yang menjadi peristiwa kelam dalam sejarah Islam. Sejarah berdarah ini disayangkan hanya diketahui oleh para ahli. Sebaliknya, para Padri lebih dikenal sebagai pahlawan yang berkorban melawan Belanda di sekolah.¹⁴⁵

Oleh karena itu, peneliti ingin menegaskan bahwa istilah "perang padri" sendiri tidak hanya merujuk pada konflik antara kelompok muslim puritan dan mereka yang mempertahankan tradisi adat, tetapi lebih luas daripada itu. Istilah ini juga mencakup semua pertempuran yang terjadi di sekitar Minangkabau, terutama di Pagaruyung. Bukti ini didukung oleh penelitian beberapa akademisi. Seperti yang dikutip oleh Putri Citra Hati,¹⁴⁶ perang Padri terjadi dalam tiga fase: pertama, fase Padri (1809-1821) sebagai gerakan intelektual untuk memurnikan agama; kedua, perang Padri (1821-1832) sebagai awal perlawanan terhadap pemerintah Belanda; dan ketiga, perang Minangkabau (1832-1837) saat masyarakat bersatu melawan penjajah Belanda.

Meskipun istilah perang Padri melewati beberapa fase, catatan sejarah menunjukkan bahwa gerakan pemurnian agama di wilayah Minangkabau ini meninggalkan dampak yang menyakitkan bagi masyarakat muslim lain yang tidak mendukung gerakan tersebut. Kelompok yang

¹⁴⁴ Solahudin, *NII Sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), h. 54.

¹⁴⁵ Abdurrahman Wahid, Ed. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), h. 76 dan 93.

¹⁴⁶ Putri Citra Hari, "Dakwah Pada Masyarakat Minangkabau: Studi Kasus Pada Kaum Padri", *Islamic Communication Journal*, Vol. 3, No. 1, 2018, h. 113.

dipimpin oleh Haji Miskin dan lainnya meyakini bahwa hanya keislaman mereka yang benar murni, sementara bentuk Islam lain yang masih mencampurkan budaya lokal dianggap sesat dan bid'ah yang perlu dilawan. Menurut peneliti, hal ini merupakan embrio dari gerakan radikal transnasional awal di Nusantara. Gerakan transnasional ini, dipengaruhi oleh aliran Wahabi pada periode awalnya, mengganggu citra dan model Islam yang dibawa oleh kaum sufi sebelumnya, yang terkenal karena kemampuannya dalam menggabungkan Islam dengan budaya lokal tanpa menghapus akar budaya setempat.

Pada perkembangan berikutnya, ketika Ibnu Saud dari Najed, yang mengikuti aliran Wahabi, berhasil menaklukkan Hijaz antara tahun 1924 dan 1925, kelompok-kelompok Islam lain dilarang untuk mengajarkan mazhab mereka. Alasan yang digunakan adalah untuk menjaga kemurnian agama, dengan rencana untuk menghapus makam para sahabat dan Nabi. Ironisnya, banyak ulama terkemuka di Hijaz yang menentang penguasa Wahabi dipenjara dan dibunuh.¹⁴⁷ Strategi politik Wahabi ini memicu kemarahan dunia Islam, termasuk di Indonesia di mana beberapa ulama tradisional turut bereaksi. Di sinilah Komite Hijaz, yang merupakan misi diplomatik pertama dari Indonesia, dikenal. Peristiwa ini kemudian menjadi awal mula berdirinya Nahdlatul Ulama.

3. Indonesia dalam Gempuran Ideologi Transnasional

Berdasarkan penelitian saya, gerakan transnasional yang dipimpin oleh Haji Miskin pada abad ke-19 tidak memiliki dampak signifikan pada model keberislaman masyarakat Indonesia. Di samping itu, Indonesia sedang mengalami krisis kemanusiaan yang meliputi kematian, kelaparan,

¹⁴⁷ Ahmad Mustafa Harun, *Meneguhkan Islam Nusantara: Biografi Pemikiran dan Kiprah Kebangsaan Prof. KH. Said Aqil Siraj*, (Surabaya: Khalista, 2015), h. 117.

kemiskinan, dan diskriminasi akibat dari penjajahan Belanda. Meskipun terdapat upaya perlawanan, Belanda masih mampu mempertahankan kekuasaannya di Indonesia. Oleh karena itu, meskipun Muhammadiyah banyak dipengaruhi oleh pandangan Muhammad bin Abd al-Wahāb, kelompok ini tidak menyebabkan polarisasi di antara umat Islam yang memiliki pandangan yang berbeda. Sebaliknya, dalam perkembangannya, Muhammadiyah mulai menghargai aspek-aspek budaya masyarakat, seperti ziarah kubur, shalawat, dan lain-lain.¹⁴⁸

Menurut analisis peneliti, setelah perang Padri, masyarakat Indonesia lebih memusatkan perhatian pada perjuangan kemerdekaan. Hal ini mengakibatkan tidak adanya gerakan transnasional yang menyebabkan perpecahan atau konflik antara umat Islam. Situasi ini berlangsung hingga Indonesia akhirnya memproklamasikan kemerdekaannya dari Belanda dan Jepang pada tanggal 17 Agustus 1945, dengan Pancasila sebagai dasar negara. Pada periode berikutnya, negara yang baru merdeka ini mengalami perdebatan sengit mengenai fondasi negara yang diperdebatkan ulang. Upaya untuk mengakomodasi Piagam Jakarta yang menyatakan "ketuhanan dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" akhirnya tidak berhasil, setelah beberapa kali diuji coba dalam sejarah Indonesia.

Setelah Soekarno turun dari jabatan presiden, Soeharto memimpin Indonesia dengan tangan besi yang membuatnya jarang menghadapi ancaman serius. Masyarakat muslim bahkan dapat dikatakan kurang mendapat perhatian yang memadai. Setelah kejatuhan Soeharto dalam

¹⁴⁸ Zainul Asroor, "Islam Transnasional VS Islam Moderat: Upaya NU dan MD dalam Menyuarakan Islam Moderat di Panggung Dunia", *al-Turats: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, 2019, h. 184-185.

gelombang reformasi, Indonesia mengalami keterbukaan demokrasi yang membawa berbagai ormas baru bermunculan. Ini karena salah satu prinsip demokrasi adalah kebebasan publik yang lebih luas, yang membuka jalan bagi gerakan transnasional untuk merambah dan berkembang lebih luas lagi.

C. Islam Nusantara Sebagai Identitas Islam Indonesia

Substansi dari Islam pada dasarnya adalah satu, tetapi dalam manifestasinya dapat bervariasi dan mencerminkan karakter yang beragam. Di Indonesia, Islam sejatinya memiliki satu inti yang sama, namun telah diinterpretasikan dengan kreatif dan dipadukan dengan berbagai tradisi seperti peringatan maulid Nabi, halal bi halal, ketupat, tahlilan, yasinan, istighotsah, dan lain-lain. Tradisi-tradisi ini tetap dijaga dan dilestarikan oleh umat Islam Indonesia tanpa menghilangkan substansi dari ajaran Islam itu sendiri.

Penampilan seperti ini sering kali dianggap sebagai Islam Sinkretisme, yang merujuk pada Islam yang dicampur dengan pemahaman dari agama lain, dan dianggap tidak murni. Ada sekelompok orang yang meyakini bahwa Islam yang seperti ini sudah menjauh dari ajaran aslinya. Mereka memandang Islam yang murni sebagai Islam yang sesuai dengan ajaran langsung dari Allah melalui Nabi Muhammad Saw., dengan al-Qur'an dan sunnah Nabi sebagai satu-satunya sumber ajaran mereka. Di Indonesia, Islam yang berkembang saat ini sering disamakan dengan Islam yang terpengaruh oleh "TBC" (Takhayul, Bid'ah, dan Kurafat).

Mohammed Arkoun, seorang intelektual Islam terkemuka dari al-Jazair, memiliki pandangan berbeda mengenai hal ini. Ketika ia mengunjungi Yogyakarta pada tahun 1990, ia menyatakan bahwa Indonesia kaya akan budaya dan bahwa Islamnya masih mempertahankan keasliannya,

berbeda dengan Islam di negara Arab sendiri.¹⁴⁹

Islam Indonesia yang kaya akan tradisi merupakan hasil dari pemahaman dan interpretasi Islam yang sama, yang kemudian diadaptasi ke dalam konteks budaya Indonesia. Islam di Indonesia tidak mengubah esensi Islam itu sendiri, tetapi menginterpretasikannya dalam konteks kebudayaan Indonesia.

Praktik dalam menafsirkan Islam ke dalam konteks kebudayaan adalah yang membuat Islam di Indonesia kaya akan variasi pemahaman, interpretasi, dan manifestasi. Ini berbeda dengan Islam di Arab yang cenderung rigid terhadap tradisi, budaya, dan perkembangan zaman. Meskipun demikian, pada awal tahun 2018, Islam di Arab juga mengalami perubahan yang signifikan. Perubahan dalam kepemimpinan mengubah wajah Islam di sana. Tradisi-tradisi yang sebelumnya dilarang dan sikap apatis terhadap budaya dan perkembangan zaman mulai berubah. Wanita-wanita yang sebelumnya tidak diizinkan menjadi sopir, kini sudah diizinkan.

Masyarakat Indonesia dibangun dengan fondasi budaya yang inklusif, yang telah mencerminkan sikap inklusif sejak awal. Sikap ini memberikan kemungkinan bagi masyarakat Indonesia untuk bersikap demokratis terhadap arus dari luar. Mereka terbiasa menghadapi perbedaan aliran, madzhab, dan perbedaan lainnya, yang kemudian membentuk mereka menjadi masyarakat yang demokratis. Fazlur Rahman menegaskan bahwa bangsa Indonesia memiliki sifat yang demokratis. Oleh karena itu, hanya

¹⁴⁹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), h. 39.

penafsiran Islam yang demokratis yang akan berhasil di sini.¹⁵⁰

Model keberislaman di atas, yang dikenal di Indonesia dengan sebutan Islam Nusantara, bukanlah sebuah bentuk Islam yang bersaing, agama baru, atau pandangan minoritas yang dipegang oleh umat Muslim di Nusantara. Islam Nusantara juga bukan Islam yang dapat dikategorikan sebagai Islam historis. Menggambarkan Islam Nusantara sebagai Islam historis akan menyebabkan konflik dengan Islam Normatif yang berasal dari Al-Qur'an dan hadis, dan ini hanya akan menguatkan kelompok puritan yang mengadvokasi slogan "kembali kepada Al-Qur'an dan hadis". Mendiskusikan Islam Nusantara sebenarnya merupakan pembicaraan tentang bagaimana Islam sebagai ajaran normatif diimplementasikan oleh penduduk Nusantara.

Istilah Islam Nusantara mengacu pada karakteristik khusus umat Islam di Indonesia yang tidak ditemui di negara-negara lain. Karakteristik ini tidak berarti bahwa Islam di Indonesia tidak berdasarkan pada Al-Qur'an dan hadis, tetapi lebih menunjukkan bahwa Islam di Indonesia tidak terpisah dari adat dan budaya serta kehidupan sosial yang sudah lama ada sebelum Islam masuk ke wilayah ini. Setelah masuknya Islam, adat istiadat dan budaya lokal yang telah terakar kuat dalam masyarakat tidak dihapus secara langsung atau digantikan dengan konsep Islam. Namun, budaya-budaya tersebut dimodifikasi secara bertahap agar lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam dan jauh dari praktik-praktik yang dianggap syirik.

Manusia dalam setiap generasi dan wilayah memiliki kesamaan, perbedaan, dan kekhususan yang dipengaruhi oleh waktu dan tempat. Ketika ajaran Islam yang relevan untuk semua waktu dan tempat ini diterapkan

¹⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago, AS: The University of Chicago Press, 1982), h. 128.

dalam konteks berbagai kemungkinan persamaan dan perbedaan masyarakat, itu menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat, meskipun terdapat juga ajaran dalam Islam yang terkait dengan waktu dan tempat tertentu. Dengan demikian, dalam Islam terdapat ajaran yang bersifat universal, sementara ada juga yang bersifat temporal atau lokal.¹⁵¹ Meskipun begitu, pemahaman mengenai universalitas Islam di kalangan umat Islam tidaklah seragam. Ada kelompok yang mendefinisikan bahwa ajaran Islam yang diperkenalkan oleh Nabi Muhammad, yang memiliki latar belakang budaya Arab, adalah final dan harus diikuti secara literal. Di sisi lain, ada juga kelompok yang menginterpretasikan universalitas ajaran Islam sebagai sesuatu yang tidak terbatas oleh batasan ruang dan waktu, sehingga dapat diadaptasi ke dalam berbagai budaya.

Dalam sudut pandang sosiologis, Islam Nusantara bisa dianggap sebagai identitas kolektif¹⁵² bagi masyarakat Nahdliyyin, khususnya, dan bagi masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Masyarakat ini ritualnya serupa dengan praktik Islam NU. Sebagai identitas kolektif, Islam Nusantara tetap aktif, responsif, dan terlibat dalam dialog dengan kondisi situasional dan perkataan (*muqtadal hāl* dan *muqtadal maqāl*). Sebagai identitas yang terbentuk, dikembangkan, dan dijaga, Islam Nusantara juga terpengaruh oleh dinamika perubahan, dan hal-hal yang berubah dapat menjadi objek

¹⁵¹ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 3-4.

¹⁵² Eriyanti Fitri, "Dinamika Posisi Identitas Etnis Tionghoa dalam Tinjauan Teori Identitas Sosial", *Jurnal Demokrasi*, Vol. 5, No. 1, 2006.

studi ilmiah.¹⁵³

Identitas adalah cara kita memahami diri kita sendiri, yang terbentuk melalui proses yang disebut dilālah. NU membangun proses ini untuk mengembangkan toleransi, moderasi, dan kemaslahatan, berdasarkan ke-NU-an dan keaswajaan. Identitas tidak selalu bersifat murni, melainkan selalu dipengaruhi oleh konteksnya. Islam Nusantara, sebagai identitas amalgamatif, memilih untuk menyatukan Islam dengan unsur kebudayaan lokal, nasional, dan internasional dalam satu wadah campuran yang dapat mengartikulasikan dan menyalurkan keagamaan masyarakat NU.

Namun, sebagai sebuah identitas, Islam Nusantara juga dapat mengalami perubahan, bahkan perubahan yang revolusioner yang menjauh dari identitas awalnya, yaitu NU dan Aswaja. Ini tercermin dalam ketertarikan generasi muda NU terhadap sosialisme, populisme, liberalisme, dan progresivisme. Selain itu, kita juga dihadapkan pada kontestasi identitas dalam skala yang lebih besar, yang menjelaskan studi tentang identitas yang selama ini dikonstruksi berdasarkan faktor yang paling umum dan komprehensif.

Identitas yang dibentuk berdasarkan wilayah negara disebut nasionalisme, identitas berdasarkan agama disebut ketakwaan, identitas berdasarkan suku disebut etnisitas, dan lain-lain. Dalam faktor-faktor pembentuk identitas ini yang bersifat makro, terdapat juga identitas-identitas mikro yang dapat bertabrakan dengan pembentukan identitas makro tersebut.¹⁵⁴

Oleh karena itu, penulis menyimpulkan bahwa pembentukan

¹⁵³ Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara Dalam Konteks Dari Multikulturalisme Hingga Radikalisme*, (Yogyakarta: Gading, 2018), h. 12.

¹⁵⁴ Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara*, h. 13.

identitas Islam Nusantara melibatkan amalgamasi¹⁵⁵ antara Islam Aswaja dan identitas kenusantaraan sebagai elemen utama, selain unsur-unsur identitas lain seperti Islam Persia, Arab, Gujarat, China, Champa, dan lain-lain. Dengan demikian, Islam Nusantara dapat dianggap sebagai identitas yang hibrida atau, menggunakan istilah Ahmad Baso, sebagai identitas persilangan antara Islam dan Nusantara. Penjelasan ini sangat relevan untuk memahami fenomena munculnya kelompok-kelompok baru di Nusantara, termasuk di dalamnya NU yang menolak konsep Islam Nusantara meskipun sebenarnya berasal dari kerangka identitas yang sama. Hal ini juga menggambarkan bagaimana identitas Nahdlatul Ulama, yang secara teologis dan ideologis tetap berasal dari NU, dapat mengalami divergensi ke arah yang berbeda.

Penjelasan sosiologis mengenai fenomena Islam Nusantara ini penting untuk memberikan gambaran dan pemahaman bahwa pada dasarnya semua identitas yang muncul bukanlah semata-mata fenomena agama itu sendiri, tetapi sudah termasuk dalam domain tafsir agama. Karena itu, wilayah tafsir ini juga mencakup bentuk-bentuk politik identitas berbasis khilafah seperti yang diinginkan oleh HTI, politik identitas berbasis Syariah yang diterapkan oleh monarki Arab Saudi dan Republik Iran, serta berbagai

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
INDONESIA

¹⁵⁵ Dalam studi sosiologi, terdapat tiga konsep yang erat kaitannya: Amalgamasi, Akulturasi, dan Asimilasi. Amalgamasi, menurut definisi dari KBBI, awalnya mengacu pada pernikahan antara unsur-unsur yang berbeda secara fisik atau biologis, tetapi seiring waktu, istilah ini berkembang untuk merujuk pada peleburan atau persatuan dari dua identitas yang berbeda. Akulturasi, sebagai bentuk yang lebih luas dari amalgamasi, menggambarkan campuran budaya yang menghasilkan bentuk baru, seperti yang dikenal dalam teori akulturasi budaya. Proses penyesuaian terhadap bentuk baru yang muncul dari akulturasi disebut asimilasi. Baca, Hari Poerwanto, "Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi Nasional," *Jurnal Humaniora*, Vol. 11, No. 3 (1999), h. 29-37.

bentuk lainnya.

D. Kapital Sosial dan penyebaran Islam Nusantara

Selain melalui konstruksi diskursif, penyebaran Islam Nusantara juga ditopang oleh kapital sosial yang dimiliki oleh Kiai Said. Dalam perspektif Pierre Bourdieu, kapital sosial merupakan sumber daya yang lahir dari jaringan relasi dan dapat dikonversi menjadi kekuasaan simbolik serta legitimasi sosial (Bourdieu, 1986: 248).¹⁵⁶ Dalam konteks ini, kapital sosial tidak hanya berfungsi sebagai aset pasif, melainkan sebagai mekanisme aktif yang memungkinkan suatu gagasan memperoleh otoritas, diterima, dan direproduksi dalam masyarakat. Posisi Kiai Said sebagai Ketua Umum PBNU memberikan legitimasi yang kuat terhadap gagasan yang disampaikannya, baik secara struktural maupun simbolik, karena melekat pada otoritas keulamaan yang diakui secara historis oleh warga Nahdlatul Ulama.

Jaringan Nahdlatul Ulama berperan sebagai medium distribusi yang memungkinkan gagasan tersebut menyebar secara luas. Jaringan ini mencakup pesantren, majelis taklim, organisasi kepemudaan, hingga struktur kelembagaan formal yang secara simultan bekerja sebagai kanal transmisi wacana. Dalam kerangka ini, jaringan tidak hanya menyebarkan gagasan, tetapi juga menjadi ruang reproduksi identitas, di mana Islam Nusantara dipraktikkan dan dinormalisasi dalam kehidupan sehari-hari.

Lebih lanjut, tingkat kepercayaan masyarakat terhadap ulama NU, sebagaimana dijelaskan oleh Robert D. Putnam (Putnam, 2000: 19),¹⁵⁷ menjadi faktor penting dalam penerimaan gagasan. Kepercayaan ini berfungsi sebagai mekanisme akselerasi legitimasi, di mana suatu gagasan

¹⁵⁶ Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." H. 248

¹⁵⁷ Putnam, Robert D. *Bowling Alone* H. 19

tidak selalu melalui proses verifikasi rasional yang panjang, tetapi dapat langsung diterima sebagai rujukan keagamaan karena otoritas sumbernya.

Dalam penelitian ini, kapital sosial bekerja melalui tiga mekanisme utama, yaitu: (1) legitimasi simbolik melalui posisi struktural, (2) distribusi melalui jaringan sosial, dan (3) internalisasi melalui kepercayaan kolektif. Ketiga mekanisme tersebut menjelaskan bagaimana Islam Nusantara tidak berhenti pada tataran wacana, tetapi bertransformasi menjadi identitas sosial yang hidup dan berkelanjutan.

Hal ini menunjukkan bahwa Islam Nusantara tidak hanya dikonstruksi secara diskursif, tetapi juga diperkuat oleh struktur sosial yang menopangnya. Konstruksi identitas keislaman, dengan demikian, tidak dapat dilepaskan dari dimensi kekuasaan dan relasi sosial yang memungkinkan suatu identitas memperoleh posisi dominan dalam ruang publik. Dalam kerangka tersebut, analisis kapital sosial melengkapi pendekatan konstruksi identitas: jika teori identitas menjelaskan bagaimana Islam Nusantara dibentuk secara diskursif, maka kapital sosial menjelaskan bagaimana identitas tersebut memperoleh legitimasi, menyebar, dan bertahan dalam kehidupan sosial.

Sebagai penutup dari pembahasan ini, setelah menguraikan konstruksi identitas pemikiran Kiai Said serta ditopang oleh kerangka teori kapital sosial, dapat ditegaskan bahwa gagasan Islam Nusantara tidak berhenti pada tataran konseptual, melainkan dioperasionalkan melalui berbagai upaya konkret dalam merespons pro dan kontra yang berkembang di masyarakat. Dalam perspektif kapital sosial sebagaimana dirumuskan oleh Robert D. Putnam¹⁵⁸ dan diperluas dalam kerangka teori praktik Pierre Bourdieu¹⁵⁹, kekuatan jaringan (*networks*), kepercayaan (*trust*), serta

¹⁵⁸ Putnam, Robert D. *Bowling Alone* H. 19

¹⁵⁹ Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." H. 248

akumulasi *symbolic capital* menjadi instrumen strategis dalam mengonstruksi, mereproduksi, dan mendistribusikan gagasan di dalam suatu *field* sosial tertentu. Dalam konteks ini, posisi Kiai Said tidak hanya ditopang oleh kapital sosial, tetapi juga oleh otoritas simbolik yang terinternalisasi dalam *habitus* keulamaan Nahdlatul Ulama, sehingga memungkinkan artikulasi Islam Nusantara memperoleh legitimasi yang kuat baik pada level wacana maupun praksis sosial.

Dalam kerangka tersebut, Kiai Said secara konsisten menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah mazhab baru atau agama baru, melainkan ekspresi keislaman yang kontekstual dengan budaya Nusantara. Penegasan ini disampaikan dalam berbagai forum strategis, termasuk pada Munas Alim Ulama di Masjid Istiqlal tahun 2015. Ia menempatkan Islam Nusantara sebagai *manhaj al-fikr* (metodologi berpikir), bukan mazhab, dengan penekanan pada karakter Islam yang toleran, seimbang (*tawazun*), dan ramah sebagai basis etis dalam kehidupan beragama dan berbangsa.

Lebih lanjut, strategi diseminasi gagasan tersebut dilakukan melalui berbagai seminar kebangsaan yang berfungsi sebagai arena produksi dan reproduksi wacana. Jika dianalisis melalui perspektif teori diskursus Michel Foucault, langkah ini mencerminkan praktik kekuasaan-pengetahuan (*power/knowledge*)¹⁶⁰ di mana Kiai Said memanfaatkan posisi otoritatifnya untuk membangun wacana tandingan (*counter-discourse*) terhadap berbagai kritik atas Islam Nusantara. Proses ini tidak berhenti pada level elit, melainkan bertransformasi secara organik melalui mekanisme kaderisasi di lingkungan Nahdlatul Ulama, sehingga memungkinkan internalisasi gagasan ke dalam *habitus* kolektif warga nahdliyin di tingkat akar rumput.

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), 131.

Langkah lebih lanjut dari strategi ini tampak pada penyelenggaraan *International Summit of Moderate Islamic Leaders (ISOMIL) 2016*¹⁶¹ yang menjadi momentum penting dalam membawa Islam Nusantara ke ranah global. Forum ini dapat dibaca sebagai upaya ekspansi *field* wacana, di mana Islam Nusantara tidak lagi diposisikan sebagai diskursus lokal, melainkan sebagai tawaran paradigma Islam moderat di tingkat internasional. Dalam konteks ini, dukungan dan pengakuan dari berbagai aktor global, termasuk dari Afghanistan¹⁶² dan Yordania¹⁶³, semakin memperkuat akumulasi *symbolic capital* yang dimiliki, sehingga memperluas legitimasi Islam Nusantara dalam arena diskursus Islam global.

Selain itu, produksi pengetahuan juga diperkuat melalui karya-karya tulis yang secara khusus membahas Islam Nusantara, yang berfungsi sebagai bentuk objektivikasi gagasan dalam ruang intelektual. Dengan demikian, upaya Kiai Said dalam menjawab pro dan kontra tidak hanya berlangsung pada ranah retorika dan praksis sosial, tetapi juga mencakup dimensi epistemik dan global, sehingga memperkokoh posisi Islam Nusantara sebagai sebuah kerangka berpikir yang memiliki legitimasi konseptual sekaligus basis sosial yang terinstitusionalisasi.



¹⁶¹ <https://www.nu.or.id/nasional/isomil-nu-dorong-perdamaian-dunia-sYX1h> di akses pada 3 Mei 2026

¹⁶² <https://www.nu.or.id/opini/nahdlatul-ulama-afghanistan-dan-pancasila-h1rwh> di akses pada 04 Mei 2026

¹⁶³ [https://www.nu.or.id/nasional/raja-yordania-minta-dukkungan-penyelesaian-damai-suriah-RLlvH](https://www.nu.or.id/nasional/raja-yordania-minta-dukkungan-penyelesaian-damai-suriyah-RLlvH) di akses pada 04 Mei 2026

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pemaparan yang telah penulis jelaskan dari mulai bab 1 hingga bab 4, penulis menyimpulkan sebagai berikut:

1. Islam Nusantara menurut Kiai Said merupakan bentuk keberagamaan yang terus berupaya menyesuaikan diri agar dapat beradaptasi dengan realitas sosial sekaligus meminimalisasi resistensi dari budaya dan keyakinan yang telah berkembang sebelumnya di Nusantara. Proses ini terlihat dari bagaimana Islam bertransformasi menjadi agama yang memiliki kedekatan dengan budaya lokal, sehingga mampu diterima oleh berbagai lapisan masyarakat, mulai dari petani, nelayan, hingga kelompok akar rumput, yang tercermin dalam praktik-praktik seperti nyadran, wiwitan, dan berbagai tradisi lainnya yang telah mengalami modifikasi dengan memasukkan nilai-nilai Islam. Transformasi tersebut bukan semata dipengaruhi oleh faktor geografis, melainkan lebih disebabkan oleh adanya jarak kultural antara ajaran Islam dan budaya lokal, yang kemudian dijumpai melalui proses negosiasi makna dalam kehidupan sosial. Dalam konteks ini, proses adaptasi tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari konstruksi identitas keislaman yang bersifat dinamis, di mana dalam perspektif Stuart Hall identitas tidak bersifat tetap (*being*), melainkan terus mengalami proses menjadi (*becoming*) melalui interaksi sosial dan praktik

representasi (Hall, 1990: 225)¹⁶⁴. Agama sebagai doktrin normatif dalam praktiknya mengalami proses akulturasi tanpa mengubah substansi ajarannya, yang kemudian melahirkan *local genius* atau kearifan lokal sebagai bentuk sintesis antara agama dan budaya. Dalam hal ini, praktik-praktik budaya yang telah mengalami islamisasi dapat dipahami sebagai *signifying practices*, yaitu proses pemberian makna baru terhadap tradisi lokal dalam kerangka keislaman (Hall, 1997: 15),¹⁶⁵ sehingga Islam Nusantara tidak hanya menjadi fenomena kultural, tetapi juga merupakan hasil konstruksi identitas keagamaan yang terbentuk melalui interaksi antara teks agama, sejarah, dan budaya. Lebih jauh, Kiai Said melihat bahwa Islam di Indonesia memiliki karakteristik yang berbeda dengan dinamika konflik di Timur Tengah yang lebih banyak dipengaruhi oleh faktor politik, sehingga Islam Nusantara dipandang memiliki tipologi keislaman yang moderat dan potensial menjadi alternatif solusi atas berbagai persoalan sosial dan politik. Namun demikian, ketika Islam Nusantara ditawarkan sebagai model global, muncul tantangan dalam hal replikasi, sehingga menunjukkan bahwa identitas ini lebih tepat dipahami sebagai pendekatan yang kontekstual dan fleksibel, bukan sebagai produk yang bersifat universal dan seragam.

2. Ideologi Islam transnasional dalam penelitian ini dipahami sebagai ideologi keagamaan yang melintasi batas negara dan membawa gagasan keislaman yang cenderung bersifat global,

¹⁶⁴ Hall, Stuart. "Cultural Identity," 225.

¹⁶⁵ Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" 15

puritan, dan skripturalis, yang dalam perkembangannya seringkali diusung oleh berbagai gerakan seperti Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, maupun kelompok Salafi-Wahabi, yang meskipun berbeda dalam strategi gerakan, memiliki kesamaan dalam semangat revivalisme dan pemurnian ajaran Islam. Kehadiran ideologi ini di Indonesia tidak hanya memperkaya wacana keislaman, tetapi juga memunculkan ketegangan dengan tradisi keislaman lokal yang telah berkembang sebelumnya. Dalam konteks ini, Islam Nusantara dapat dipahami sebagai respons terhadap arus globalisasi keagamaan tersebut, sekaligus sebagai upaya menegaskan identitas keislaman yang berbasis pada budaya dan realitas sosial Indonesia. Dalam perspektif Stuart Hall, identitas terbentuk melalui relasi perbedaan (*difference*), sehingga keberadaan Islam transnasional justru mempertegas posisi Islam Nusantara sebagai identitas keislaman yang khas (Hall, 1996: 4),¹⁶⁶ di mana oposisi seperti lokal versus global, moderat versus puritan, serta kultural versus tekstual menjadi mekanisme diferensiasi yang membentuk batas-batas identitas tersebut. Dengan demikian, perbedaan antara Islam Nusantara dan Islam transnasional tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga mencerminkan perbedaan dalam cara memahami relasi antara agama dan budaya, di mana Islam Nusantara menekankan pendekatan dialogis antara agama, budaya, dan kemanusiaan, sedangkan ideologi transnasional lebih menekankan pemurnian ajaran. Selain itu, keberhasilan penyebaran Islam Nusantara tidak dapat dilepaskan dari

¹⁶⁶ Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" 4

dukungan struktur sosial yang kuat, khususnya jaringan Nahdlatul Ulama, yang dalam hal ini dapat dipahami sebagai bentuk kapital sosial yang berperan dalam memperkuat legitimasi dan distribusi gagasan tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Pierre Bourdieu (1986: 248)¹⁶⁷ dan Robert D. Putnam (2000: 19)¹⁶⁸. Dengan demikian, Islam Nusantara tidak hanya merupakan konsep keagamaan, tetapi juga identitas yang terbentuk dan bertahan melalui interaksi antara wacana, budaya, dan struktur sosial.

B. Saran

Penulis melihat bahwa Islam Nusantara dapat dipandang sebagai hasil dari interaksi dan dialog antara agama dan budaya, yang menghasilkan identitas keislaman yang kontekstual. Dalam perspektif ini, Islam Nusantara tidak hanya menjadi fenomena lokal, tetapi juga dapat dikembangkan sebagai pendekatan dalam memahami relasi antara agama dan realitas sosial.

Dalam penelitian ini, penulis menyarankan bahwa konsep Islam Nusantara dapat dikembangkan lebih lanjut sebagai kerangka kajian yang menekankan harmoni antara agama dan budaya, sebagai alternatif dari pendekatan konflik seperti yang dikemukakan oleh Samuel P. Huntington.

Penulis juga menyarankan perlunya pengembangan kajian Islam Nusantara secara interdisipliner, penguatan penelitian empiris di masyarakat, serta upaya kontekstualisasi konsep tersebut dalam menjawab dinamika sosial. Selain itu, penting juga menjaga ruang dialog agar perbedaan pandangan dapat menjadi bagian dari penguatan pemahaman

¹⁶⁷ Bourdieu, "Forms of Capital," 248.

¹⁶⁸ Putnam, *Bowling Alone*, 19.

keagamaan yang inklusif.

Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki keterbatasan, sehingga kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan untuk pengembangan penelitian selanjutnya.



DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Karīm Zaidan, *Al Madkhal li Dirāsāt al-Syari’at al-Islāmiyyah*, (Iskandariah: Dar Umar bin Khattab, 2001).
- Abdul Moqsith Ghozali, “Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)”, *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 15, No. 2, November 2016.
- Abdullāh ibn Bayyah, *Khitāb al-‘Amn fī al-Islām wa al-Thaqāfah wa al-Tasāmuh wa al-Wi’ān*, (Riyadh: Akādimiyyah Nāyif al-‘Arabiyyah li al-‘Ulūm al-Ammiyah, 1999).
- Abdurrahman Wahid, Ed. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009).
- Abdurrahman Wahid, *Pribumi islam* (pergulatan agama, negeri dan Budaya), Jakarta, The wahid institute 2006
- Abu Bakr al-Bayhaqi, *Sunan al-Kubra li al-Bayhaqi*, Vol. 10.
- Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhit fī Tafsir*, Vol. 9, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005).
- Agustinjanto Indradjaja, “Awal Pengaruh Hindu-Budha di Nusantara”, *Kalpataru, Majalah Arkeologi*, Vol. 23, No. 1, 2014.
- Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma Ulama Indonesia*.
- Ahmad Mansur Suryanegara, *API Sejarah 1*, (Bandung: Surya Dinasti, 2015).
- Ahmad Mustofa Harun, *Meneguhkan Islam Nusantara: Biografi Pemikiran dan*

- Kiprah Kebangsaan Prof. Dr. KH. Said Aqil Siroj*, (Jakarta: Khalista, 2015).
- Ahmad Nizar, *Islam Nusantara dan Islam Transnasional, Kajian Analisis Pemikiran Kiai Said Aqil Siroj*, (Yogyakarta: KBM Indonesia, 2022).
- Ahmad Sahal dan Munawir Aziz Ed., *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2016).
- Ahmad Suaedy, “Titik Nol Islam Nusantara,” *Islam Nusantara: Jurnal for Study of Islamic History and Culture*, Vol. 1, (Juli 2020).
- _____, et al. “Language, Authority, and Digital Media: The Impact on the Legitimacy of Fatwas” *Ahkam* Vol. 23 (Nov I, 2023)
- Ali Muhtarom, “Ideologi, Transnasionalisme dan Jaringan Lembaga Pendidikan Islam: Kontestasi LIPIA dan STFI Sadra di Indonesia”, *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik; Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, (Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2005).
- Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, (London: Macmillan Press, 1997).
- Azyumardi Azra, *Islam with Smiling Face*, (Video Democracy Project, Yayasan Abad Demokrasi, 2013).
- Bano Masooda. *Modern Islamic Authority and Social Change*, (Edinburgh: Ediburgh University Press, 2018).
- Baron, R.A., & Byrne. D.. *Psikologi sosial*. (Ed) Kesepuluh, Jilid 1. (Jakarta:

Erlangga, 2003).

Baudouin, Charles. *The Myth of Modernity*, (London: Routledge, 2015).

Bostock, W. W., & Smith, G. W. *On Measuring National Identity*. (Hobart: Sosial Science Paper Publisher, 2001).

Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." Dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, diedit oleh John G. Richardson. New York: Greenwood Press, 1986.

Brown, Nathan J. *Arguing Islam After the Revival of Arab Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 2017).

Budi Harianto, *Islam Nusantara Dalam Konstruksi Ulama NU Jawa Timur*, (Disertasi: UIN Sunan Ampel, 2021).

Coulson, Norl James. *a History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).

Dendy Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008)

Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia". *Studia Islamika*, Vol. 21. No. 1, 2014.

Dorothy Hobson, Andrew Lowe dan Paul Willis (eds.), *Budaya Media Bahasa: Teks Utama Pencanang Cultural Studies 1972-1979*, terjemahan Saleh Rahmana,

(Yogyakarta: Jalasutra, 2009.).

Eka Darmaputra, *Henoteisme sebuah alternatif?* (Sinar Harapan, 2003).

Eko Kurniawan Wibowo, “Membincang Gerakan Islam Transnasional”, *Diegesis: Jurnal Theologi*, Vol. 3, No. 3, 2018.

Emir Rasyid Fajarian, *Islam Nusantara Sebagai Pondasi Pendidikan Revolusi Mental Dalam Perspektif KH. A. Mustofa Bisri*, (IAIN Purwokerto, 2016).

Eriyanti Fitri, “Dinamika Posisi Identitas Etnis Tionghoa dalam Tinjauan Teori Identitas Sosial”, *Jurnal Demokrasi*, Vol. 5, No. 1, 2006.

Fahrida Inayati dan Adib Rifqi Setiawan, “Islam Nusantara: Glimpse History, Characteristics, and Criticism”, *Alobatni Research Society*, March 24, 2018.

Fatimah, “Ijtihad Isntinbati dan Ijtihad Tatbiqi Menurut al-Syatibi dalam Kitab Muwafaqat,” *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 9, No. 2, Juli 2011.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University Of Chicago Press, 1977).

Feldman, Noah. *The Fall and Rise of The Islamic State*, (Princeton: Princeton University Press, 2012).

Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora.” Dalam *Identity: Community, Culture, Difference*, diedit oleh Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990.

_____, *Encoding/Decoding, Identity: Community, Culture, Difference* (Disunting oleh Jonathan Rutherford) (London, Lawrence &

Wishart, 1990)/

_____, Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: SAGE, 1997. 1999.

_____, "Who Needs Identity?" Dalam *Questions of Cultural Identity*, diedit oleh Stuart Hall & Paul du Gay. London: SAGE, 1996.

Hanun Jazimah Puji Astuti, "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama dalam Bingkai Kultural", *INJECT; Interdisciplinary Journal of Communication*, Vol. 2, No. 1, 2017

Hari Poerwanto, "Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi Nasional," *Jurnal Humaniora*, Vol. 11, No. 3 (1999).

Harianto Oghie dan Fathu Yasik (ed), *Islam Nusantara: Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: LP Maarif NU Pusat, 2015).

Harry Parkin, *Batak Fruit of Hindu Thought*, (India: Cristian Literature Society, 1978).

Huntington, Samuel. *The Clash Of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New Delhi: Penguin Books, 1997).

Husein Muhammad, *Hukum Islam yang Tetap dan Berubah* (Cirebon: Fahmina Institut, 2013).

Husnul Fikri, "Reinterpretasi Keputusan Penolakan Konsep Islam Nusantara oleh MUI Sumatera Barat", *Tesis UIN Sunan Kalijaga*, 2019.

Ibn Rusd, *Bidayat al-Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtashid*, (Yordania: Bayt al-

Afkar al-Dawliyyah, t.t.).

Ihzan Yilmaz, "Transnational Islam", *European Journal of Economic and Political Studies*, Vol. 1, 2010.

Imam Fathurrohman, "*Islam Nusantara Dalam Pemikiran KH. Said Aqil Siraj dan usaha-usaha sosialnya tahun 2010-2018*" (skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2018)

Itszchak Weismann, "Between *da'wa* and Dialogue: Religious Engagement in Muslim-Minority Environments," *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 30, No. 4, (2019).

Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, (Cambridge: University Press, 2003).

Jamhari, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004).

Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bpk. Gunung Mulia, 2004), h. 15. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, (Depok: Pustaka Ilman, 2016).

Jhon L. Esposito & John O. Voll, "Islam and The West: Muslim Voices of Dialogue," *Journal of Internasional Studies*, Vol. 29, No. 3, 2000.

K Bartens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia, 2006).

Kautsar Azhari Noer, "Agama Langit Versus Agama Bumi: Sebuah Telaah atas Klasifikasi Agama-Agama," *Jurnal Peradaban*, Vol. 3, No. 2 (2011).

Khaled Abū el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, (Priceton: Princeton

University Press, 2004).

Kholid Novanto, “Gerakan Keagamaan Transnasional dan Jejak-jejaknya di Indonesia”, *Reform Review*, Vol. 1, No. 1, 2017.

Lamin Annaji, *Al-Qadīm wa al-Jadīd fī Fiqhi al-Syāfi’I*, (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2007).

M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

Mahmoud Ayoub, *The Crisis of Muslim History*, (London: Oneworld, 2003).

Maksum, “Aqidah Ahlussunnah wal Jama’ah Lada Masyaikh Jam’iyati Nahdlati al-Ulamā’ bi Jawa al-Syarqiyah”, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 05, No. 01, Juni 2011.

Mandaville, Peter. *Global Political Islam*, (London: Routledge, 2007).

Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1990).

Miles, B. Mathew dan Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber Tentang Metode Metode Baru*. (Jakarta: UIP, 1992).

Mohamed Nawab & Mohamed Osman, *Hizbut Tahrir Indonesia and Political Islam: Identity, Ideology, and Religion Political Mobilization*, (London: Routledge, 2018).

Mohammad Dawam Sukardi, *NU Sejak Lahir, (Dari Pesantren Untuk Bangsa: Kado*

Buat Kyai Said), (Jakarta: SAS Center, 2010).

Mohammed Arkoun, Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997).

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994).

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001).

Muarif, *Monoteisme Samawi Autentik* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018).

Muhammad Guntur Romli, *Islam kita Islam Nusantara: Lima Dasar Islam Nusantara*, (Tangerang: Ciputat School, 2016).

Muhammad Ismail Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992).

Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marah Labid*, Vol.I, (Beirut: Dar al-Fikr, 2007).

Nanda Khairiyah, Ali Abdillah, “Peradaban Islam Nusantara mewarnai corak Keislaman di Asia Tenggara.” *Alhamra, jurnal studi islam*. Vol 4 (Agustus 2023)

Nasr Abū Zaid, *Imām Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme Arabisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1997).

Norris, Pippa dan Ronald F. Inglehart, “Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations” *Thesis*, Social Sciences Research Network, 2002).

Nur Khalik Ridwan, *Sejarah Lengkap Wahabi: Perjalanan Panjang Sejarah*,

Doktrin, Amaliah, dan Pergulatannya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

Okamoto Massaki, "Anatomy of The Islam Nusantara Program and the Necessity for Critical Islam Nusantara Study," *Jurnal Islam Nusantara for Study of Islamic History and Culture*, Vol. 1. Juli 2020.

Putnam, Robert D, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1, 1995.

_____, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon & Schuster, 2000).

_____, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, (New Jersey: Princenton University Press, 1993).

Putri Citra Hari, "Dakwah Pada Masyarakat Minangkabau: Studi Kasus Pada Kaum Padri", *Islamic Communication Journal*, Vol. 3, No. 1, 2018.

Queen Fannis Listia, *Islam Nusantara: Upaya Pribumisasi Islam Menurut NU*, (UIN Sunan Ampel, 2016).

Quinn, George. *Bandit Saints of Jawa: How Java's Eccentric Saints are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*, (Leics: Monsoon Books, 2018).

Reza Shah-Kazemi, "Civilizational Dialogue and Islam: The Holy Qur'ān and The Metaphysics of the Unity of Being," *Religions: A Scholarly Journal* 2009, No. 1, Agustus 2015.

Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia Since c 1200*, 3rd edition, (Great Britain: Palgrave, 2001).

Robert W. Hefner & Patricia Horvatic, *Islam in an Era of Nation-States: Politics*

and Renewal in Muslim Southeast Asia, (Hawaii: University of Hawaii Press, 1997).

Rumadi, Ed., *Damai Bersama Gus Dur*, (Jakarta: Gramedia, 2010).

Said Aqil Siradj, *Allah dan alam semesta: Perspektif tasawuf falsafi*. Jakarta: SAS Center 2021).

_____, (2020). *Kiai menggugat: Mengadili pemikiran Kang Said*. (Jakarta: LTN PBNU 1999)

_____, *Ahlussunnah wal Jamaah dalam lintas sejarah*. (Yogyakarta: LKPSM, 1998)

_____, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. (Jakarta: LTN PBNU 2019)

_____, *Islam kebangsaan: Fiqh demokratik kaum santri*. (Jakarta: Pustaka Ciganjur. 2015)

_____, *Urgensi Islam Nusantara*, Orasi Ilmiah Program Islam Nusantara STAINU, (Jakarta, 03 Juli 2013)

Soeleiman Fadeli, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*, (Surabaya: Khalista, 2007).

Solahudin, *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011).

Sugiyono. *Metode Penelitian Bisnis*, (Bandung: Alfabetha, 2012).

Sulistyo Basuki. *Metode Penelitian*. (Jakarta: Wedatama Widya Sastra dan Fakultas

- Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2006).
- Sulistyo-Basuki. *Metode Penelitian*. (Jakarta: Wedatama Widya Sastra dan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2006).
- Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara Dalam Konteks Dari Multikulturalisme Hingga Radikalisme*, (Yogyakarta: Gading, 2018).
- Tarek Osman, *Islamism: What it Means for the Middle East and the World*, (Yale: Yale University Press, 2016).
- Taufik Abdullah, *Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).
- The Oxford Paper Back Dictionary, (London: Oxford University Press, 1994).
- The Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *Mapping the Global Muslim Population*, (Washington: Pew Research Center's, 2009)
- Thomas NA, *et al.*, "Pancasila Ideology vs Transnational Ideology Movement", *Proceeding*, The 5th International Conference on Education & Sciences (ICESS).
- Tim Forum Kajian Ilmiah Afkar, *Kritik Ideologi Radikal: Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan*, (Kediri: Lirboyo Press, 2019).
- Umar Sulaimān al-Ashqar, *Nahw al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah al-Asīlah*, (Yordania: Dār al-Nafāis, 1994)
- Vedi Hadiz, *Islamism Populism in Indonesia and Middle East*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LkiS, 1999).

Woodward, Mark R. *Toward an New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, (Arizona: Arizona State University, 1996).

Zainul Asroor, “Islam Transnasional VS Islam Moderat: Upaya NU dan MD dalam Menyuarakan Islam Moderat di Panggung Dunia”, *al-Turats: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, 2019

Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945* (Tangerang: Pustaka Kompas, 2016).

Zainul Mu'ien Husni, “NU di tengah Pusaran Ideologi-Ideologi Transnasional”, *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. 2, No. 1, 2018.

Zakiah Derajat, *Perbandingan Agama I*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 28. Baca juga Edward B. Taylor, *Primitive Culture: Research into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, (New York: Brentano's Publishers, t.t.).

Tautan daring

<https://banten.nu.or.id/fragmen/komite-hijaz-dan-peran-nu-di-dunia-internasional-PbpZV>

<https://www.bbc.com/indonesia/majalah-50923388>

<https://www.jpnn.com/news/kiai-said-islam-nusantara-foundation-peduli-pada-kondisi-ekonomi-masyarakat>

<https://www.neraca.co.id/article/83863/transnational-ideology-vs-pancasila->

[ideology-in-life-of-nation-and-state](#)

<https://www.nu.or.id/nasional/isomil-nu-dorong-perdamaian-dunia-sYX1h>

<https://www.nu.or.id/nasional/kiai-ishom-jabarkan-konsep-aswaja-an-nahdliyah-MWXtc>

<https://www.nu.or.id/nasional/napak-tilas-ke-kudus-gus-baha-ungkap-nasab-kiai-said-sampai-kiai-asnawi-HDz1v>

[https://www.nu.or.id/nasional/raja-yordania-minta-dukungan-penyelesaian-damai-suriah-RLIvH](https://www.nu.or.id/nasional/raja-yordania-minta-dukungan-penyelesaian-damai-suriyah-RLIvH)

<https://www.nu.or.id/opini/nahdlatul-ulama-afghanistan-dan-pancasila-h1rwh>

<https://www.nu.or.id/taushiyah/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983-cefGT>

<https://pkb.id/page/sejarah-pendirian/>



DOKUMENTASI



Kunjungan Ulama Afghanistan ke PBNU



Sowan wawancara setelah halaqoh kiai said di ponpes altsaqafah Jakarta selatan



UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA

Alamat Kampus Jl. Taman Amir Hamzah No. 5 Jakarta 10320
Telp. 021 390 6501 Fax. 021 315 6864
Email fin@unusia.ac.id www.fin.unusia.ac.id

Nomor : 106/DK.FIN/100.06.14/IV/2026
Lampiran : 1 (satu) lembar
Perihal : Permohonan Sebagai Penguji Ujian Tesis

Kepada Yth.

Dr. Ali M. Abdillah, M.A (Ketua Sidang)
Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag (Sekretaris/Penguji I)
Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I., M.Pd (Penguji II)
Dr. Ginanjar Sya'ban, M.Hum (Pembimbing)

di-
Tempat

Assalâmu'alaikum Wr. Wb.


Salam silaturahmi kami sampaikan semoga Bapak/Ibu beserta keluarga selalu mendapatkan nikmat sehat dan rahmat dari Allah SWT sehingga dapat menjalankan aktifitas sehari-hari dengan baik, Aamiin.

Sehubungan dengan akan dilaksanakannya "**Ujian Tesis**" mahasiswa Program Studi Magister Sejarah Peradaban Islam Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (FIN UNUSIA). Mohon kiranya Bapak/Ibu berkenan menjadi tim penguji dengan jadwal sebagaimana terlampir.

Demikian surat permohonan ini kami sampaikan, semoga kegiatan ini dapat berjalan dengan lancar dan sukses. Atas perhatian dan kerjasama Bapak kami ucapkan banyak terimakasih teriring do'a Jazâkumullah Ahsanal Jazâ'.

Wallâhul Muwaffiq Ilâ Aqwamit-Tharîq
Wassalâmu'alaikum Wr. Wb.

Jakarta, 23 April 2026
Dekan,


UNUSIA
FAKULTAS ISLAM
NUSANTARA
Dr. Ahmad Su'adi, M.A.Hum
NIDN. 0301038002

Tembusan:

1. Rektor UNUSIA Jakarta;
2. Arsip.

Lampiran Surat Dekan Fakultas Islam Nusantara
Nomor : 106/DK.FIN/100.06.14/IV/2026
Tanggal : 23 April 2026

JADWAL UJIAN TESIS
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA
PROGRAM STUDI MAGISTER SEJARAH PERADABAN ISLAM
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
TAHUN AKADEMIK 2025/2026

NO.	NAMA	NIM	JUDUL TESIS	TANGGAL UJIAN	PUKUL	TEMPAT	TIM PENGUJI
1	Muhammad Nur Makky	2201010005	Konstruksi Identitas Islam Nusantara (Studi Kasus Pemikiran KH. Sa'id Aqil Siraj)	Sabtu, 25 April 2025	10.30 s.d. 12.00 WIB	Unusia Kampus A	1. Dr. Ali M. Abdillah, M.A (Ketua Sidang) 2. Dr. Mch. Yusni Amru Ghozali, M.Ag (Sekretaris/Penguji I) 3. Dr. Siti Nabkiah, S.Sos.I., M.Pd (Penguji II) 4. Dr. Ginarjar Sya'ban, M.Hum (Pembimbing)

Ketentuan:

1. Pembimbing dan Penguji diharapkan hadir 15 menit sebelum jadwal yang telah ditentukan;
2. Mahasiswa datang di ruang sidang paling lambat 30 menit sebelum sidang dimulai;
3. Media presentasi menggunakan slide power point dan media lainnya yang ringkas dan padat;

Knowledge, Faith, Wisdom

